م. هاکان یاووز

سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه

ترجمهٔ احمد عزیزی





نشر نی

م. هاکان یاووز

سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه

ترجمهٔ احمد عزیزی



نشر نی



سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه

م. هاکان یاووز

مترجم احمد عزیزی

نمایه‌ساز ویدا طبیب‌نیا

چاپ اول تهران، ۱۳۸۹

تعداد ۱۵۰۰ نسخه

قیمت ۸۸۰۰ تومان

لیتوگرافی باختر

چاپ اکسیر

ناظر چاپ بهمن سراج

شابک ۲ ۱۶۲ ۱۸۵ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreney.com

خداوند سرنوشت هیچ قومی را دگرگون نسازد
مگر آن‌که آنان خود را دگرگون سازند.
ـ قرآن مجید، سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۱

فهرست مطالب

به نام خدا

پیش‌گفتار

در این کتاب معمای اساسی پیش‌روی بسیاری از کشورهای اسلامی و غیراسلامی مورد بررسی قرار گرفته است: آیا امکان تبدیل جنبش‌های سیاسی ملهم از دین (اسلامی) به عوامل پدیدآورندهٔ دموکراسی، یا حتی لیبرالیسم وجود دارد؟ یا مداخلهٔ باورها (ایدئولوژی) و نهادهای سکولار در فرآیندی از اصلاحات درونی و سکولارسازی لازمهٔ پایه‌گذاری نظامی لیبرال و دموکراتیک در جوامع اسلامی است؟ این معما پیوندی نزدیک با پرسشی بنیادین دارد که همواره دغدغهٔ اساسی دانشمندان علوم اجتماعی بوده است: جنبش‌های اسلامی از سویی، و دموکراسی و سکولاریسم، از سوی دیگر، چه نسبتی با هم دارند؟ آیا، همان‌گونه که دَنیل لِرنر[1]، برنارد لوییس[2] و سموئل هانتینگتون[3] به آن پرداخته‌اند، باورها و هنجارهای رایج اسلامی سدی در برابر گذار به دموکراسی هستند؟

باور اساسی من این است که حضور گروه‌های دینی تندرو در یک نظام سیاسی رقابتی، مشارکتی و قانون‌محور موجب تعدیل رفتار و ایدئولوژی آنان خواهد شد و گشادگی سیاسی چنین نظامی با ایجاد واکنشی غیرارادی، به

---

1. Daniel Lerner
2. Bernard Lewis
3. Samuel Huntington

تعدیل تدریجی جزم‌اندیشی‌های دینی و مواضع سیاسی گروه‌های دینی خواهد انجامید. این فرآیند به‌نوبهٔ خود، ضمن فراهم ساختن زمینهٔ تبادل مستقیم بین نیروهای قطبی شدهٔ سکولار و مذهبی در مجاری گوناگون تعامل سپهرهای سیاسی و عمومی، در نهایت با فرسایش تدریجی موانع سخت و یکپارچهٔ سیاسی ـ اجتماعی، دیوارهٔ برهانی میان این نیروها را فرو خواهد ریخت. افزون بر آن، گذار مسالمت‌آمیز به سیاست‌ورزی کثرت‌گرا و دموکراتیک با وجود دو شرط تسهیل خواهد شد: بازاری لیبرال، کارآمد و مالیات ـ محور؛ و سپهر عمومی منعطف و نفوذپذیری که به تداخل و غنی‌سازی ارزش‌ها و هویت‌های متضاد میدان دهد.

چنین تحولی در برخی کشورهای اسلامی، از جمله ترکیه، مالزی و اندونزی رخ داده است؛ که در آن جنبش‌های سیاسی اسلامی عمده از ایدئولوژی‌های افراطی فاصله گرفته و بیش از پیش به مواضع دموکراتیک روی آورده‌اند. این کتاب چگونگی و چرایی این دگرگونی را مورد بررسی قرار می‌دهد. مطالعات پیشین در تشریح دلایل فقدان فرآیند دموکراتیزاسیون یا منحصراً بر عوامل ساختاری تمرکز داشته‌اند، یا بر دیدگاهی جزم و غیرمنعطف از باورهای اسلامی و برداشت‌های متنی. این بررسی، اما، در صدد است تا با نزدیک ساختن ساختار (بافتار سیاسی ـ اجتماعی) و کنشگران (رهبران دینی و دینداران) به یکدیگر، شرح دهد که چرا و چگونه جنبش‌های دینی این ظرفیت را دارند تا از طریق بازتفسیری پویا از سنت دینی، بر فرآیندهای دموکراتیزاسیون و کثرت‌گرایی در کشورهایی با اکثریت مسلمان اثرگذار باشند. کانون این بررسی، در راستای توصیف رفتار سیاسی در سپهر عمومی، توان بازیگران عرصهٔ دین در بازسازی متون دینی از طریق رهیافت‌های هرمنوتیک، به‌جای سودجویی از جزمیات ریشه‌دار دینی است. کتاب ارائه‌دهندهٔ الگویی تعاملی متضمّن کنش و واکنش بین عوامل ساختاری، چون نظام سیاسی و شرایط اقتصادی؛ و نیز توان دینداران در بازخوانی سنن دینی رودرروی چالش‌های

تازه است. برای فهم این مقصود، ابتدا شرایط ساختاری ظهور یک گفتمان لیبرال دینی را شناسایی کرده و سپس با بررسی ظرفیت‌های تأویلی رهبران مقبول دینی به توصیف تکامل دیدگاه‌های سیاسی لیبرال، به‌عنوان میوهٔ همگرایی باورهای سیاسی، هرمنوتیک دینی، تفاسیر متنی و تعاملات سیاسی راهبردی خواهم پرداخت.

با گزینش رهیافتی متنی، گفتمان‌محور و انسان‌مدار از این نوع، این امید را دارم تا بر غنای رویکردهای رایج علوم انسانی که برای توصیف جنبش‌های اجتماعی-سیاسی اسلامی عوامل اجتماعی-اقتصادی و ساختاری را در کانون توجه قرار می‌دهند، بیفزایم؛ و نیز گامی فراتر از آن بردارم. افزون بر این عوامل، بررسی رفتارهای برهانی جنبش‌های اسلامی، از آن‌رو که زبان و مصطلحات اسلامی، فارغ از فرآیند سکولارسازی از گونهٔ غربی، همچنان قدرتمندترین جانمایهٔ بسیج سیاسی در کشورهای مختلف اسلامی است، اهمیت فراوان دارد. این گفتمان نه فقط نشانگر درک معنوی و اخلاقی دینداران، که چراغ راهی برای مسلمانان در وجوه مختلف حیات خصوصی و عمومی آنان، از جمله سیاست، است. اسلام در بستری تاریخی، از جمله بارزترین ادیان عمومی، به لحاظ سیاسی‌سازی، است که تام و تمام در اختیار اصلاح‌گران، و حتی انقلابیون خواهانِ تغییرات ژرف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ــ و همچنین محافظه‌کارانی که نسبت به هر تغییری در آداب و رسوم کشورهایشان مشکوک و دل‌نگرانند ــ قرار دارد. جنبش‌های اسلامی در کسوت‌های گوناگون، بسته به سنت‌های متنی، تاریخی، فرهنگی و هرمنوتیکی، در عین حال که در چندین کشور اسلامی به‌عنوان محملی برای دموکراتیزاسیون نقش‌آفرینی کرده‌اند، در بسیاری کشورها سدی در برابر اصلاحات دموکراتیک بوده‌اند.

جنبش‌های اسلامی در رابطه با جامعه، قدرت، مشروعیت و هویت، بازتاب‌دهندهٔ دیدگاه‌هایی متضاد بوده‌اند. اسلامی کردن زبان سیاسی در ترکیه طی سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ تأثیر مهمی بر تلاش‌های معطوف به

بازتعریف ملت و مفهوم حیات طیبه برجای گذاشته و اندیشه‌های اسلامی را به حوزهٔ مباحثی دربارهٔ مفهوم ملت و حیات سیاسی کشانده است. اسلام در عصر نوین رسانه‌ها، به‌خاطر توانایی در ارائهٔ نمادها، شبکه‌ها، اسطوره‌ها و هویت‌ها، در راستای بسیجی له یا علیه دشمنان واقعی یا وهمی، اهمیت بیش‌تر یافته است. در بطن چالش اسلامی در ترکیهٔ مدرن جدالی مستمر بر سر شیوهٔ تبیین سپهر عمومی، سکولاریسم و جامعهٔ سیاسی جریان دارد. در سویی از این مناقشه کسانی قرار دارند که نظم اجتماعی و سیاسی را در جامعه‌ای مبتنی بر یک دیدگاه سکولار ژاکوبنیستی[۱]، با شاخصهٔ حذف اسلام از سپهر عمومی، می‌جویند؛ و در سوی دیگر آن‌ها که برداشتی اسلامی از جامعه و نظم اخلاقی آن دارند. در حالی که دستهٔ نخست مدرنیتهٔ بدون اسلام را راه‌حل مشکلات ترکیه می‌دانند، دستهٔ دوم هوادار مدرنیتهٔ ملازم با اسلام‌اند. اسلام، به‌عنوان قدرتمندترین سرچشمهٔ همبستگی، یاری‌دهندهٔ فرآیند بازتعریف اعضای جامعه‌ای معین است و ارزش‌های اخلاقی مشترکی ارائه می‌دهد که نظم اجتماعی را سامان می‌دهند.(۱) بنابراین اسلام نیز چون سایر ادیان، هم‌زمان هم تجانس‌زا و هم تمایززا است. در پژوهشی که من انجام داده‌ام شیوهٔ بهره‌گیری گروه‌های سیاسی و اجتماعی از اندیشه‌های دینی در راستای پیشبرد علایقشان، و نیز تبعات آن برای اسلام، سیاست و نظم اجتماعی، بررسی شده است. با توجه به پیوند تنگاتنگ دین و سیاست در مسائلی مشابه و مرتبط با نظم هنجاری، هویت جمعی و مرجعیت مشروع، نمی‌توان آن‌گونه که برخی سکولارهای تندرو می‌طلبند، تفکیکی بین این دو قائل شد. ابراز عقاید اسلامی در واقع مجوزی برای یک دستور کار خاص سیاسی متناسب با علایق بهینهٔ جامعه و به‌نحوی قابل‌تحقق از طریق بسیج توده‌ای است. بدین لحاظ اسلام بر هویت‌محوری حزب حاکم عدالت و

---

۱. Jacobenism ، یک جنبش افراطی در انقلاب فرانسه، پیرو روبسپیر و اعضای باشگاه ژاکوبن و با محور ادامهٔ انقلاب و مقابله با سازشکاری، که معمولاً برای توصیف گرایش‌های مشابه در انقلاب‌ها به‌کار می‌رود. ـم.

توسعه و برداشت‌های آن از سیاست و هویت اثرگذار می‌شود.

این بررسی با بهره‌گیری از تجربهٔ گروه‌های ترک، زمینه‌ها و شرایطی را که در آن اسلام‌گرایان، به‌جای تقابل، به میانه‌روی و اعتدال رو می‌کنند، موردتوجه و شناسایی قرار می‌دهد. نمونهٔ ترکیه به‌خصوص به لحاظ تجربهٔ اخیر این کشور در هم‌زیستی و تکامل مشترک در مسیر دگردیسی جنبش‌های اسلامی و نیز فرآیند دموکراتیزاسیون و آزادسازی نظام‌های سیاسی و اقتصادی حائز اهمیت است. در ترکیه لیبرال ـ دموکرات‌هایی مصمم و متعهد از بطن یک جنبش سیاسی ـ اسلامی منزوی ظهور کردند و با موفقیت برنامه‌ای فراگیر و دموکراتیک را پایه گذاشتند. این گروه برای طیف وسیعی از نیروهای فرقه‌ای، قومی، اجتماعی و سیاسی به حاشیه رانده شده از سوی دولتی کمالیست گیرایی فراوان داشت. بهره‌گیری من از بررسی موردی ترکیه به مفهوم نفی رویکردی ماهیت باور در فهم سیاست‌های کشورهای اسلامی است. به باور من دگردیسی جنبش‌های اسلامی در راستای گرایشی اصیل و دموکراتیک اسلامی خود توجیهی بر لزوم دست شستن از ماهیت‌باوری و نیز پیامدی از چندین متغیر بافتاری است: فرآیند مستمر آزادسازیِ پدیدآورندهٔ فضاهای رقابتی سیاسی و اقتصادی، نقش فزاینده بورژوازی اسلامی، گسترش سپهر عمومی و حضور روشنفکرانی جدید در جنبش. مهم‌ترین عامل در تکامل یک جنبش دموکراتیک اسلامی، بورژوازی نوخاسته و پای‌بندی مداوم آن به ارزش‌های دموکراتیکِ متبلور در فرآیند پشتیبانی از تحولات فرهنگی و پروژه‌های روشنفکران جدید است.

کتاب شامل سه بخش است. در بخش اول، و مقدمه آن، چندین پرسش نظری پیرامون تعریف و تکامل احزاب اسلامی مطرح می‌گردد. این بخش همچنین در پی واکاوی شرایطی است که در آن یک جنبش سیاسی ـ اسلامی از اسلامی بودن خود فاصله گرفته و غیراسلامی یا پسا ـ اسلامی می‌شود. استدلال من این است که بنا به علل ساختاری (مشارکت سیاسی، سیاست‌های اقتصادی نو ـ لیبرال و توسعهٔ بازار) جنبش سیاسی ـ اسلامی

ترکیه به مرحله‌ای از تکامل رسیده که بتواند از اسلامی بودن فاصله بگیرد. فصل نخست، با تمرکز بر سایهٔ تاریخ و اقتصاد بر سیاست‌های معاصر ترکیه، به بررسی زمینه‌های خیزش حزب عدالت و توسعه می‌پردازد. در این بخش پنج مرحلهٔ مهم از تاریخ ترکیهٔ مدرن، به نیّت فهم پیوند بین دموکراسی و توسعه و همچنین نقش دولت و سیاست‌های اقتصادی در چشم‌انداز اسلامی ترکیه بررسی می‌شود.

بخش دوم با فصل دوم آغاز می‌شود و با واکاوی ریشه‌های اجتماعی ـ سیاسی حزب عدالت و توسعه خط سیر جنبش سیاسی اسلامی را که از تأسیس جنبش دیدگاه ملی ـ حرکت ملی گروش ـ آغاز و به حزب عدالت و توسعه ختم می‌شود، دنبال می‌کند. این فصل همچنین با پرداختن به ریشه‌های سیاسی و اجتماعی انشعاب حزب عدالت و توسعه از حزب فضیلت ـ به‌عنوان شاخصهٔ دگردیسی تاریخی جنبش، تبدیل آن به نیرویی لیبرال دموکرات و دور شدن از گفتمان پیشین خود ـ بسترهای پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ را تجزیه و تحلیل می‌کند. فصل سوم نگاهی به مسائل هویت، ایدئولوژی و رهبری حزب دارد. فصل چهارم به دو رهبر اصلی حزب عدالت و توسعه، رجب طیب اردوغان و عبدالله گُل و نقش آنان در تکامل هویت حزب می‌پردازد.

بخش سوم مشتمل بر سه فصل است. فصل پنجم به تحلیل تأثیرات سیاسی ـ اجتماعی دولت حزب عدالت و توسعه بر سیاست‌های داخلی ترکیه اختصاص دارد و با بررسی چالش‌های نوین سیاسی رودرروی حزب در دوران حکومت آن پویایی تعامل بین سیاست‌های حزب و پشتیبانان آن را واکاوی می‌کند. پرسش‌های اصلی که باید به آن پرداخته شود عبارت‌اند از: حزب عدالت و توسعه با فقر، سکولاریسم و مسئلهٔ روسری، صرف‌نظر از تقابل آن با نیروهای قدرتمند سکولار درون حکومت، چگونه دست‌وپنجه نرم می‌کند؟ فصل ششم بر پر مناقشه‌ترین مسئلهٔ داخلی و سیاست خارجی، مسئلهٔ اکراد و سیاست‌های حزب در این زمینه، متمرکز است. فصل هفتم

تغییرات و نوسانات سیاست خارجی ترکیه را مورد بررسی قرار می‌دهد و در خلال آن فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی، مسئلهٔ قبرس و مناسبات آمریکا ـ ترکیه در رابطه با عراق را تجزیه‌وتحلیل می‌کند. چه عواملی سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه را هدایت می‌کنند؟ هویت ملی / حزبی؟ یا منافع ملی / حزبی؟ آیا سیاست خارجی متناقض و ناساز حزب بازتابی از هویت درهم و ترکیبی آن است؟ فصل ۸ علل و نتایج سیاسی انتخابات سراسری سال ۲۰۰۷ را بررسی می‌کند. نتیجه‌گیری کتاب بازتاب‌دهندهٔ تحولی عمده در برنامهٔ سیاسی ترکیه و فرجام «دولت‌های دوگانه» (تقسیم قدرت بین نظامیان غیرمنتخب و سیاست‌مداران منتخب) با تأکیدی بر گفتمان حقوق بشری است.

به‌طور خلاصه، من دگردیسی معاصر در ترکیه را به دو دلیل انقلابی محافظه‌کارانه می‌نامم: انقلاب جاری را جامعهٔ مدنی شکل داده و هدایت می‌کند؛ و تغییرات اجتماعی و اقتصادی در آن مقدم بر تغییرات سیاسی هستند. انقلاب محافظه‌کارانه، به دلیل نهادینه شدن زبانی پیوندی و به لحاظ سیاسی «متوازن» در آن و نیز ورود بازیگرانی جدید، یک دگردیسی گام‌به‌گام و از پایین به بالا، با هدف چیرگی بر زبان سیاسی، جامعه و سرانجام دولت، است.(۲) گروه‌های اسلامی با اشراف بر جامعهٔ سیاسی چیرگی بر حکومت را دنبال می‌کنند. اسلام، با دولت حزب عدالت و توسعه به مرجع مناقشه‌ناپذیر هویت ترکیه مبدل شده است. کارگزاران این انقلاب محافظه‌کارانه، با تسلط بر سازمان‌ها و انجمن‌های جامعهٔ مدنی وضع موجود مبتنی بر شالوده‌های کمالیسم را با چالشی چشمگیر و چندوجهی مواجه ساختند. همان‌گونه که شِری برمن[1] تا حدودی به درستی می‌گوید، جامعهٔ مدنی به «ماشین جوجه‌کشی رادیکالیسمی بسته» مبدل شده است.(۳) برخلاف ادبیات رایج در حوزهٔ جامعهٔ مدنی در خاورمیانه، این جامعه فضای

---

1. Sheri Berman

فی‌نفسه لیبرال و رواداری نیست که افراد و انجمن‌ها در راستای دستیابی به دموکراسی و اصلاحات در آن تعامل دارند؛ و در مورد ترکیه برخی دیدگاه‌های تنگ و محافظه‌کار در نهادهای جامعهٔ مدنی ریشه دارند و نیز از آن تغذیه می‌کنند.

پرسش‌هایی که من در این کتاب با آن درگیر هستم، از سال ۱۹۹۸ برایم دغدغه‌برانگیز بوده است. پیش از این، عمدتاً در کتاب‌های **هویت سیاسی اسلامی در ترکیه**[1] (۲۰۰۳) و **ظهور یک ترکیه جدید**[2]، به برخی از آن‌ها پرداخته‌ام. از آن‌جا که نظراتم همچنان رو به تکامل بوده، یا حتی متحول شده‌اند، بار دیگر برخی از این پرسش‌ها را مطرح ساخته‌ام. سخن من در این کتاب، هر چند برخی از فصول آن نوعی گسست از آثار پیشین من به‌حساب آید، ادامهٔ نظراتم دربارهٔ اسلام و سیاست است. من این رشد فکری را مرهون عنایت شماری از دوستانم در این‌جا و خارج می‌دانم. در طول نگارش این کتاب پنج بار از ترکیه دیدار کردم و مصاحبه‌هایی در آن‌جا انجام دادم. در این‌جا مایلم از همهٔ کسانی که مرا به این مناسبت یاری دادند تشکر کنم. در طول نگارش این کتاب از فرصت‌هایی متعدد برای طرح و ارائهٔ برخی از فصول آن سود برده‌ام و به‌خاطر نظراتی که همکارانم در آمریکا و خارج از این کشور در این خصوص داده‌اند از آنان سپاسگزارم.

1. Islamic Political Identity in Turkey

2. Emergence of a New Turkey

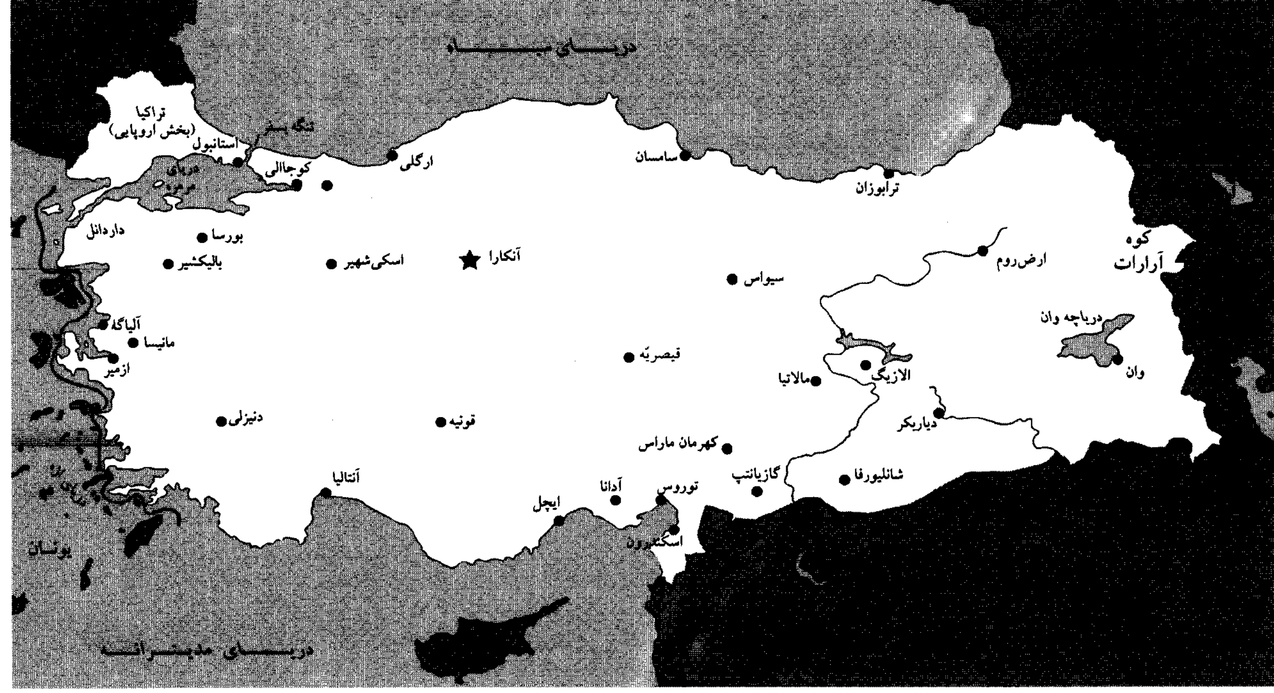
یادداشت‌ها

۱. رابرت ووتنا نظم اخلاقی را به‌عنوان «ارزش‌ها و هنجارهایی که به نهادهای اجتماعی سامان و مشروعیت می‌دهند،» توصیف کرده است:

Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 1.

2. Asef Bayat, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History*, 40:1 (January 1998), 136-169.

3. Sheri Berman, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, 1 (June 2003), 257.



دریای سیاه
تراکیا
(بخش اروپایی)
استانبول
تنگه بسفر
دریای مرمره
کوجاالی
ارگلی
سامسان
ترابوزان
داردانل
بورسا
بالیکشیر
اسکی‌شهیر
آنکارا
سیواس
ارض‌روم
کوه
آرارات
دریاچه وان
وان
آلیاگه
مانیسا
ازمیر
قیصریّه
الازیگ
مالاتیا
دنیزلی
قونیه
دیاربکر
کهرمان ماراس
گازیانتپ
شانلیورفا
آنتالیا
ایچل
آدانا
توروس
اسکندرون
یونان
دریای مدیترانه

مقدمه: حزب اسلامی چیست؟
آیا حزب عدالت و توسعه حزبی اسلامی است؟

رأی‌دهندگان در ترکیه در نوامبر سال ۲۰۰۲ و ژوئیهٔ سال ۲۰۰۷ باقاطعیت به حزب عدالت و توسعه[1]، که عزم و آمادگی خود را برای قبول خطر ایجاد تغییرات سیاسی گسترده نشان داده بود، رأی دادند.(۱) آنان با کنار زدن نسلی از سیاست‌مداران کهنه‌کار، کرسی‌های لازم برای تشکیل دولت را در اختیار حزب عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان قرار دادند.(۲) این انتخاب به‌خاطر پرسشی که ملازم آن بود چالشی بزرگ به‌حساب می‌آمد: آیا یک حزب مدرن و دموکراتیک، با ریشه‌هایی ژرف در اسلام سیاسی، توان بسط آزادی‌های مدنی و ماندگارسازی نظامی دموکراتیک را دارد؟ قبل از انتخابات سال ۲۰۰۲، بسیاری از رسانه‌های غربی حزب عدالت و توسعه را حزبی «بنیادگرا» توصیف کرده بودند. بعد از انتخابات همان روزنامه‌نگاران صفت «اسلام‌گرا»[2] یا «اسلامی»[3] را برای آن به‌کار بردند، و زمانی که حزب فرآیند پیوستن به موازین کپنهاک برای عضویت در اتحادیهٔ اروپایی را آغاز کرد، از آن به‌عنوان حزبی با «ریشه‌های اسلامی» یاد کردند.(۳) دو سال بعد،

---

1. Ak Parti
2. Islamist
3. Islamic

در پی تصویب چندین بسته عمدهٔ اصلاحی در پارلمان، حزب عدالت و توسعه به‌عنوان حزبی «اسلام‌گرای اصلاح شده» توصیف شد.(۴) سپس، در جریان بحث قانونی جدید در پارلمان دربارهٔ زنای محصنه، رسانه‌های اروپایی بار دیگر صفات «اسلام‌گرا» یا «اسلامی» را دربارهٔ آن به‌کار بردند. بعد از انتخابات سال ۲۰۰۷ مجلهٔ *اکونومیست* حزب عدالت و توسعه را حزبی «بالنسبه اسلام‌گرا» خواند.(۵) جنی وایت از دانشگاه بوستون این حزب را یک «اسلام‌گرای پیشین» و «نمودی موفقیت‌آمیز از اسلام» توصیف می‌کند. از آن‌جا که حزب در سال ۲۰۰۱ تأسیس شده، قصد وی از کاربرد «اسلام‌گرای پیشین» یا معرفی حزب به‌عنوان «نمودی از اسلام» روشن نیست. آیا وی قصد فروکاستن اسلام به این حزب را دارد؟(۶)

یک حزب اسلامی چیست؟ چه وجه تمایزی با حزبی سکولار دارد؟ چه زمانی و در چه شرایطی جنبشی اسلامی از اسلامی بودن خود دور می‌شود؟(۷) این کتاب این سه پرسش را در بافت ترکیه بررسی می‌کند. حزب عدالت و توسعه در چه جایگاهی قرار دارد؟ آیا اسلامی است؟ محافظه‌کار است یا سکولار؟ این حزب، با وجود ریشه‌های اسلامی خود، خود را حزبی «دموکراتیک محافظه‌کار» می‌داند و برنامهٔ اسلامی خود را نفی می‌کند. اسلام‌گرایان و برخی سکولارها چنین استدلال می‌کنند که این نفی جز یک پوشش نیست و حزب، از آن‌رو که قانوناً نمی‌تواند خود را اسلامی بخواند، گریزی جز تظاهر به محافظه‌کاری ندارد. در واقع ممنوعیت بهره‌گیری از دین در سیاست موجب روی کردن آن به نوعی سِیاست پنهان شده است. در سپهر سیاسی، احزاب هوادار اسلام یا هوادار قومیت‌ها، ناگزیر از خلق زبانی غیردینی یا غیرقومی، غالباً ناچار به توسل به زبانی سیاسی، به‌شدت رمزگونه و سربسته می‌شوند. برخی اساتید، از قبیل یِسین اکتای معتقدند در فضای سیاسی ترکیه، که در آن تشکیل حزبی بر مبنای اندیشه‌های دینی غیرقانونی است، «دموکراسی محافظه‌کار» تنها برچسب قانونی است که امکان استفاده از آن برای حزب عدالت و توسعه وجود دارد.(۸)

هر چند رهبری حزب عدالت و توسعه از طریق جنبش دیدگاه ملی ــ حرکت ملی‌گروش ــ اربکان وارد سیاست شد، رهبران آن همواره هر پیوندی را با برنامهٔ اسلامی اربکان انکار کرده‌اند. رهبری حزب نمودی مدرن و پویا از یک هویت جهان شهروندی[1] نوین اسلامی را نمایندگی می‌کند و شبکه‌های اسلامی را ابزارهایی برای بسیج سیاسی می‌دانند. یالچین آکدوگان، نظریه‌پرداز حزب عدالت و توسعه، با نفی پیوندهای حزب با اسلام سیاسی، حتی برچسب «دموکراتیک اسلامی» را رد می‌کند.(۹) برای حزب عدالت و توسعه مقطع بعد از فرآیند ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ ترکیه خط قرمزی برای اسلام سیاسی است. عقاید اسلامی و جهان‌بینی اسلامی هنوز در هویت رهبری حزب و نیز فلسفهٔ ریشه‌دار آن، حضور دارد؛ اما حزب هیچ‌گاه لحن و و زبان صریح اسلام سیاسی به‌کار نمی‌برد و غالباً ناگزیر از انکار اسلامی بودن خود بوده است. به‌عبارت دیگر، تکامل حزب عدالت و توسعه واکنشی به رهبری یکه‌تازانه، و به نوعی مسیحایی، نجم‌الدین اربکان و رودرروی فلسفهٔ بی‌سامان و تقابلی ملی‌گروش بود، که با قصد متمایز ساختن خود از سایر احزاب سیاسی در ترکیه، بر شبکه‌های دینی و هویت اسلامی تکیه می‌کرد. راهبرد اربکان این بود: «ما جزو احزابی که نمایندهٔ نظامند نیستیم.» در حالی که اردوغان می‌گوید: «ما نیز یکی از احزاب عادی، چون حزب دموکراتیک مندرس یا حزب عدالت دِمیرِل، هستیم.»

هویت حزب عدالت و توسعه غالباً از پس پرده رخ می‌نماید. آنچه هویت یک حزب را می‌سازد، خواهی نخواهی، هم چیزی است که ***قصد فاصله گرفتن از آن را دارد*** (اسلام‌گرایی) و هم آنچه مایل است در برابر همگان **جلوه کند** (دموکراسی محافظه‌کارانه). هویتی که بازتاب‌دهندهٔ تضاد بین اسلام‌گرایی و عنوان تازه «دموکراسی محافظه‌کارانه» است، و سران حزب از آن برای تظاهر به اسلامی نبودن حزبشان استفاده می‌کنند. حزب برای نمایش

---

1. Cosmopolitan

اسلامی نبودن خود در سیاست‌های داخلی یا خارجی، به‌خصوص متأثر از پروژهٔ عضویت در اتحادیهٔ اروپایی و قیود خاص آن است. سازگاری با موازین کپنهاک وجهی از این هویت پروازی است. الحاق به فرآیند عضویت در اتحادیهٔ اروپایی نقش مهمی در استحالهٔ گروه‌های گوناگون سیاسی ـ اجتماعی در ترکیه، از جمله حزب عدالت و توسعه ایفا کرده و گروه‌های هوادار پیوستن به اتحادیه، پیوند نزدیکی با فرآیند دموکراتیزاسیون در ترکیه دارند. در پی تصمیم ۱۹۹۹ هلسینکی در خصوص شناسایی ترکیه به‌عنوان داوطلب پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی، میزان حمایت از اصلاحات موردنظر آن گسترده‌تر و عمیق‌تر شده و فرآیند کپنهاک به قطب‌نمایی برای دگرگونی‌های اقتصادی، اصلاحات دموکراتیک و همچنین تحولات سیاست خارجی ترکیه مبدل شده است. حجم اصلاحات سیاسی ـ حقوقی صورت گرفته در ترکیه ظرف پنج سال اخیر از سه دههٔ گذشته فراتر رفته است. بعد از سال ۱۹۹۹، مجازات اعدام لغو شده، آزادی بیان گسترش یافته و زبان و فرهنگ کردی به رسمیت شناخته شده است. این اصلاحات در عین حال از اقتدار نظامیان کاسته و سلطهٔ غیرنظامیان بر نیروهای امنیتی را افزایش داده است.

حزب عدالت و توسعه به دلایلی اصلاحات موردنظر اتحادیه را برنامهٔ اصلی سیاسی خود قلمداد می‌کند. ارتش ترکیه تا حد زیادی، هرچند نه آشکارا، مخالف اصلاحات ساختاری است، حزب عدالت و توسعه درحالی‌که ورود به اتحادیهٔ اروپایی را به‌عنوان راهی برای کاستن از اقتدار نظامیان برگزیده است، هنوز زیر سایهٔ نظامیان و دیوان‌سالاری دولتی نگران اغراض آنان در سرنگون‌سازی خود و مقابله با اصلاحات نوین است.

منتقدان حزب عدالت و توسعه نیز به نیات آن بدگمانند. اردوغان ظرف دهه گذشته و در دوران خدمت به‌عنوان شهردار استانبول، گفته است: «خدای را شکر که من پای‌بند شریعتم.»(۱۰) «نمی‌توان همزمان هم سکولار بود و هم مسلمان.»؛ و «برای ما دموکراسی یک وسیله است نه هدف.»(۱۱) برای نمایش پای‌بندی این حزب به دیدگاه‌های لیبرال، سکولار و دموکراسی

ملاک تعیین‌کننده‌ای وجود ندارد.(۱۲) به این معنا، موانع و مشوق‌های موجود در اتحادیهٔ اروپایی و رژیم سکولار نقش مهمی در واداشتن رهبران حزبی به بازنگری در باورها و برنامه‌هایشان و نیز باز تعریف آن‌ها از آن داشته است.

> بر اساس برنامهٔ حزب، حزب عدالت و توسعه دین را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای بشری و سکولاریسم را پیش‌نیازی برای دموکراسی و ضامنی برای آزادی دین و وجدان می‌شناسد، و تفسیر و تحریف سکولاریسم با برداشت ضد دین بودن آن را رد می‌کند... حزب با سوءاستفاده از ارزش‌های مقدس دینی و قومی در راستای اهداف سیاسی مخالف است.(۱۳)

حزب عدالت و توسعه چه تفاوت‌هایی با احزاب سابق رفاه و فضیلت، که خود از آن جوشیده است، دارد؟ حزب ابتدا توانست طیف وسیعی از فعالان اسلامی، ناسیونالیست‌های ترک و کرد، و اصلاح‌طلبان لیبرال را با هم متحد سازد. رهبران اصلی حزب در برابر فشارهای نظامیان و انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، نهاد اصلی تجارت و صنعت این کشور، تفاسیر افراطی خود از اسلام سیاسی را آشکارا کنار گذاشتند. در حالی که حزب عدالت و توسعه تحت رهبری مقتدرانهٔ اردوغان در صدد تحکیم هویت خود در دولت است، ریشه‌های ناهمگن حزب، با توقعات گوناگون، بر پیچیدگی فرآیندی لزوماً گام‌به‌گام و آکنده از تضادهایی برخاسته از مناقشات درون حزبی، افزوده‌اند.

رهبری حزب عدالت و توسعهٔ متشکل از سیاست‌مداران مؤمنی است که از بطن شبکه‌ها و احزاب سیاسی پا به میدان سیاست گذارده‌اند. با توجه به ریشه‌های اسلامی حزب و پیشینهٔ فعالیت‌ها و اظهارات رهبران آن علت و چگونگی قرارگرفتن حزب در مسیر عمدتاً لیبرال کنونی نیاز به توضیح دارد. دگردیسی این جنبش سیاسی اسلامی در ترکیه، خروج از اپوزیسیون و پیوستن آن به ساختار سیاسی، حاصل تحولاتی در جامعهٔ مدنی، به‌خصوص

ظهور طبقه‌ای تازه از بازرگانان و روشنفکران جدید است. با همهٔ اهمیتی که موازین کپنهاک دارند، فروکاستن آرمان‌های این دگردیسی به صرف پذیرش هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی می‌تواند خطایی بزرگ باشد.

دگردیسی یک جنبش ـ حزب اسلامی

یک حزب اسلامی چیست؟ دگردیسی یک جنبش ـ حزب اسلامی تحت چه شرایطی رخ می‌دهد؟ چه شرایطی، و کدام جنبش‌های دینی، فرآیند دموکراتیزاسیون را تسهیل و تقویت می‌کنند؟ مورد ترکیه، در پاسخی که باید به این پرسش‌ها داده شود اهمیت کامل دارد. حزب عدالت و توسعه، به‌عنوان یک حزب دموکراتیک حاکم با پیشینهٔ اصلاح‌طلبی اسلامی چگونه بر بقیهٔ جهان اسلام اثرگذار خواهد بود؟ در حال حاضر غالب مفسرانی که مسحور پیشرفت خیره‌کنندهٔ دموکراتیزاسیون و توسعهٔ اقتصادی ترکیه‌اند، معمولاً آثار آن را بر جهان اسلام تنها با تعمیم آن به آینده ارزیابی می‌کنند. در قرائتی این چنین بسیط از تجربهٔ ترکیه مشکلاتی نیز وجود دارد.

قبل از پرداختن به این پرسش‌ها، بررسی ضمنی مفهوم «اسلامی» در مثال ترکیه اهمیت دارد. صفت «اسلامی» در بافت ترکیه به چه معناست؟ آیا این امکان وجود دارد که بدون پای‌بندی به یک ایدئولوژی معتقد به تأسیس حکومتی اسلامی، تنها در رفتار و شیوهٔ زندگی ـ از جمله اختیار همسری محجّبه، یا پرهیز از مصرف الکل و حفظ حدود اخلاقی اسلام ـ اسلامی ماند؟ در بافت ترکیه «اسلامی» دلالت بر شخصی دارد که در سامان زندگی روزمره خود شأنی برجسته برای اصول اخلاقی و رفتارهای اسلامی قائل است. حزب عدالت و توسعهٔ آگاهانه و از سر عمد در پیروی از سیاست‌هایی معطوف به احراز هویت اسلامی محتاط بوده است. با این همه رفتارهای سیاسی آن تا حد زیادی ریشه در شیوه‌های زندگی اسلامی، مبتنی بر هویتی نشئت گرفته از نگاه دین‌دارانه کادرهای اصلی حزب در زندگی روزمرهٔ آنان، دارد. رفتارهای شخصی اردوغان نیز در تقویت و تحکیم سیاستی ریشه‌دار

در شیوه‌های زندگی اثرگذار بوده است. رهبران حزب با همسران و دخترانی محجّبه در فعالیت‌های دینی حضور دارند و به‌لحاظ جنسیتی به‌گونه‌ای ایفای نقش می‌کنند که موجب تمایز آنان از سایر احزاب است و پیشبرد ایدئولوژی پسِ پردهٔ حزب را تسهیل می‌کند. به‌طور خلاصه رهبری حزب عدالت و توسعه خواهان فراغت حریم خصوصی و روزمره از دخالت حکومتی است که دغدغهٔ مدرنیزاسیون را دارد. درحالی‌که حزب جمهوریت خلق درپی حذف دین، هم از زندگانی خصوصی و هم عمومی، است.

با توسعهٔ بیش‌تر فرصت‌های اقتصادی در ترکیه و شکل‌گیری یک بورژوازی اسلامی برخوردار از اعتماد‌به‌نفس، فرایند میانه‌روی موجب تحکیم پای‌بندی جنبش‌های اسلامی به آزادسازی سیاسی گردیده است.(۱۴) بخش‌های میانه‌رو جنبش‌های اسلامی، نه تمامی آن‌ها، چنانچه دموکراسی را راه‌حل بهینهٔ مشکلات سیاسی ـ اجتماعی بدانند، احتمالاً خود زمینه‌ساز آن خواهند بود. پای‌بندی به دموکراسی برای این‌که جنبشی بتواند فرآیند آن را تسهیل کند، اهمیت فراوان دارد.

هویت‌ها، نهادها و شبکه‌های دینی به لحاظ انباشت سرمایهٔ اجتماعی و شکل‌گیری جنبش‌ها پراهمیت‌اند. هویت‌ها و باورهای دینی از گروه‌های به حاشیه رانده شده دربرابر طبقات مسلط حمایت می‌کنند، و به‌نام عدالت ابزارهای مفهومی لازم برای مقابله با دولت‌های سرکوب‌گر را دراختیار آنان می‌گذارند.(۱۵) افزون بر آن، جنبش‌های دینی قادرند با برعهده‌گرفتن نمایندگی گروه‌های محروم و محذوف، در فرآیندی دموکراتیک، در جهت ایجاد مرزی فراگیرتر بین حکومت و جامعه تلاش کنند. مطالعهٔ احزاب دموکرات مسیحی در اروپا و آمریکای لاتین نشان می‌دهد که در فرآیند سکولارسازیِ گفتمان حزب آزادی‌های اساسی رأی‌دهندگان دینی مورد تأکید قرار دارد. احزاب افراطی اعترافی[1] نیز در راستای جذب حداکثری

1. Confessional Parties

آراء، با فاصله گرفتن از گفتمان و تشکیلات حزبی خود، از نهادهای دینی عملگراتر می‌شوند. حاصل این فرآیند تکامل یک هویت سیاسی، کاتولیک و سکولار است. متغیرهای رژیم نیز، افزون بر فشار انتخاباتی، نقش مهمی در دگردیسی احزاب دینی در مسیر اعتدال دارند.

حزب اسلامی چیست؟

در مباحث مربوط به احزاب دینی، بروز مشکلات توصیفی گریزناپذیر است. مثلاً، آیا حزب عدالت و توسعه حزبی اسلامی است؟ چه تفاوتی بین احزاب سیاسی /دینی و احزاب سیاسی /سکولار وجود دارد؟ من حزب دینی را حزبی می‌دانم که ایدئولوژی آن از اندیشه‌های دینی سرچشمه می‌گیرد و توان بسیج مردم حول محور هویت مشترک دینی را دارد. چنین احزابی با پیشبرد دیدگاه‌های دینی خود خواهان تغییر رژیم‌اند و در جهان اسلام هدف اصلی آن‌ها اسلامی کردن حکومت و جامعه است. این احزاب همچنین در صدد عبور از تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و قومی بر مبنای علقه‌های مشترک دینی هستند.(۱۶)

احزاب دینی تنها بر هنجارها و مسائل دینی چشم ندوخته‌اند و برنامهٔ عمل سیاسی آنان دربردارندهٔ جاذبه‌ها و حوزه‌های سکولار نیز هست، که این خود تمیز دلایل حمایت رأی‌دهندگان از این احزاب را دشوار می‌سازد.(۱۷) آیا دلیل اقبال رأی‌دهندگان به این احزاب عزم آنان در بازگرداندن دین به سپهر عمومی است، یا به‌خاطر دورتر بودن آنان از فساد، یا پای‌بندی بیش‌ترشان به عدالت اجتماعی، و یا فرصتی که برای مشارکت بخش‌های حاشیه‌ای جمعیت در فرآیند سیاسی ایجاد می‌کنند؟ احزاب دینی ممکن است در واکنش به عوامل انتخاباتی و غیرانتخاباتی برنامهٔ خود را به‌تدریج معتدل‌تر و سکولارتر سازند. از این‌رو، هر پژوهشی دربارهٔ احزاب دینی می‌بایست به توانایی آنان در تلفیق برنامه‌های دینی و سکولار، موفقیت‌ها یا ناکامی‌های انتخاباتی، و به‌خصوص ماهیت متغیر و دورویهٔ روند تکاملی

آنان، و نیز انعطاف‌ها و نوساناتشان بین ملاحظات دینی و سکولار بپردازد. بررسی دقیق‌تر احزاب دموکرات مسیحی دال بر تکاملشان در پرتو دگردیسی‌های محلی و بین‌المللی است. احزاب دموکرات مسیحی اروپایی غالباً تحت‌تأثیر افکار ژاک ماری‌تن[1]، فیلسوف توماسی[2] فرانسوی بوده‌اند. وی در کتاب ***انسان‌باوری کامل***[3] به یک «دموکراسی کامل» اشاره دارد که ترکیبی از مفاهیم «کثرت‌باورانه»[4]، «شخص‌باورانه»[5] و «جمع‌باورانه»[6] در سیاست است.(۱۸) گام اثربخش او بخشی پیرامون رجحان خداباوری[7] بر لیبرالیسم است که آن را شالوده‌ای شایسته‌تر برای دموکراسی می‌داند. وی مدافع شخص‌باوری[8] در برابر فردباوری خودمحورانه[9]، مسئولیت مشترک اخلاقی در برابر نفع شخصی، و سهیم ساختن دیگران در برابر نفع‌پرستی محض بود. افزون بر آن، ماری‌تن دموکراسی را مهم‌ترین ابزار کشاندن ارزش‌های مسیحی به عرصهٔ عمومی و غنی‌سازی جوامع می‌دانست و معتقد بود آزادی‌های کامل دینی لازمهٔ دموکراسی برای بسط ایمان در زندگی روزمره است.(۱۹)

تمیز بین احزاب دینی (اسلامی) و سیاست‌های دینی (اسلامی) نیز اهمیت دارد. ممکن است حزبی، چون حزب دموکرات به رهبری عدنان مندرس، حزب عدالت به رهبری سلیمان دمیرل و حزب مام وطن به رهبری تورگوت اوزال، «اسلامی» نباشد، اما با اقداماتی سازگار با مطالبات و ملاحظات دینی مردم «سیاست‌ورزی» اسلامی داشته باشد. مقصود من از سیاست‌ورزی اسلامی تلاش و رقابت برای تبیین مفهوم زندگی، هویت و جامعه در سایهٔ ارزش‌های اسلامی است. مقولات اسلامی تظاهرات یا

---

1. Jacque Maritain
2. Thomist
3. *Integral Humanism*
4. Pluralist
5. Personalistic
6. Communitarian
7. Theism
8. Personalism
9. egoistic individualism

اظهاراتی ریشه‌دار در سنّت‌اند. بنا به این تعریف، حزب عدالت و توسعه را از آن‌رو که برای تحکیم اقتدار سیاسی خود عمدتاً هدف حداکثرسازی کرسی‌های خود در پارلمان را دنبال می‌کند و در پی دگردیسی دینی دولت و جامعه، و نیز نهادینه‌سازی شریعت اسلامی در سپهر سیاسی ـ اجتماعی، نیست، یا ادعای سیاستی مبتنی بر دین را ندارد، نمی‌توان حزبی دینی محسوب کرد. در حالی که عمیقاً درگیر اخلاقیات و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی اسلامی است و بر ارزش‌های دینی و علایق رأی‌دهندگان مؤمن خود تکیه می‌کند. این حزب، دقیقاً نظیر حزب باهاراتیا جاناتا[1] در هند، ریشه‌های ژرف دینی دارد، اما در مسیر تکامل خود به نقطه‌ای رسیده که دیگر نمی‌توان آن را حزبی صرفاً دینی قلمداد نمود. مبارزهٔ سیاسی حزب عدالت و توسعه، بازتاب‌دهندهٔ پیوند عمیق آن با حقوق دینی است ـ مسائلی چون دفاع از حجاب اسلامی، آموزش دینی در مدارس در کنار آموزش سکولار، و نیز برقراری دوره‌های اختیاری آموزش قرآن در دبیرستان. حزب عدالت و توسعه بعد از به قدرت رسیدن، تحت فشار نظامیان و دیوان‌سالاران کمالیست[2] هویت و برنامهٔ اسلامی خود را تعدیل کرد و برای اعمال قدرت و حفظ جایگاه قانونی خود ناچار به همسویی با سیاست‌های سخت‌گیرانهٔ رژیم سکولار شد. هویت سکولار رژیم ترکیه با کودتاهای مکرر نظامی سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷ برجای مانده است. نخبگان کمالیست همواره به فعالیت‌های گروه‌ها و احزاب دینی بدگمان بوده‌اند و آن‌ها را ضد رسالت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون کمالیسم به‌حساب آورده‌اند.

افزون بر موانع خاص رژیم سکولار، درگیری بین‌المللی ترکیه با مسائل ناتو، شورای اروپا و اتحادیهٔ اروپایی نیز عامل انعطاف‌پذیری احزاب اسلامی آن بوده است. در مواردی حمایت بین‌المللی، به‌خصوص از سوی آمریکا،

---

1. Baharatia Janata Party (BJP)
2. Kemalist

می‌تواند ضامن مشروعیت داخلی باشد. در سالیان اخیر حمایت اتحادیه اروپایی لازمهٔ دگردیسی دموکراتیک و اقتصادی کشور بوده است و رهبران حزب عدالت و توسعه، در فرآیند عملگرایی خود، از فرصت‌های موجود برای اثبات پای‌بندی به پروژهٔ اروپایی‌سازی[1] سود جسته‌اند و آگاهانه از مسائلی آشکارا اسلامی فاصله گرفته‌اند. آنان در زمان انتخابات به قصد تبدیل احساسات اسلامی به آراء از انگیزه‌هایی عاطفی و زبانی اسلامی سود جسته‌اند. رهبری این حزب، با وجود ریشه‌هایی آشکارا اسلامی، به‌عنوان حزبی سیاسی در پی‌گیری باورها و اهداف دینی ـ سیاسی خود انعطاف نشان داده است. با این همه، آیا می‌توان گفت که این حزب در عمل نیز در ایدئولوژی خود تجدیدنظر کرده، یا حتی از باور اسلامی خود، با همهٔ اهمیتی که برای رهبری جنبش و پیروانش دارد، دست شسته است؟ یا این‌که حزب با پذیرش چارچوب سکولار حکومت، در عین گام زدن در محدودهٔ آن، خود را به حزبی عادی مبدل ساخته است؟ اگر چنین باشد، چه تحولاتی بسترساز این جابه‌جایی شگرف در ایدئولوژی و اهداف آن بوده‌اند؟ در عین حال که هنوز نمی‌توان از دست شستن حزب از مقاصد اسلامی آن سخن گفت، به‌نظر می‌رسد که این مقاصد، حداقل موقتاً، به سود اهدافی عملگرایانه‌تر کنار گذاشته شده‌اند. آن‌گونه که به‌نظر می‌رسد، برای ماندگاری یک دموکراسی باثبات‌تر و قدرتمندتر در ترکیه، در حال حاضر به حضور مسلط حزب در صحنهٔ سیاسی بسنده شده است. از آن‌جا که فرصت‌ها مهم‌ترین نقش را در دگردیسی جنبش داشته‌اند، نارسایی‌های کودتای فوریه ۱۹۹۷ نیز فرصت طلایی لازم را برای موفقیت رهبری جدید در پیشبرد اندیشه‌های جامعه مدنی و نظام حکومتی دموکراتیک فراهم ساخت.

این کتاب نگاهی به ماهیت انگیزه‌هایی دارد که به تغییر جهان‌بینی سیاست‌مداران منتهی می‌شود، و نیز شرایطی که بسترساز دگردیسی

1. Europeanization

سیاسی ـ اجتماعی است. دوران پس از فرآیند ۲۸ فوریه ۱۹۹۷، به لحاظ تغییر عمده‌ای که در فرآیند پیوستن ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی پدید آورد، مقطعی حیاتی بود. در بررسی دگردیسی احزاب سیاسی، پرداختن به عوامل تسهیل‌کننده و بازدارنده نیز، در کنار فرصت‌های کوتاه پدید آمده، ضروری است.

چه زمانی حزبی اسلامی از اسلامی بودن خود فاصله می‌گیرد؟

در پیوند با میانه‌روی فزایندهٔ جنبش‌ها / احزاب اسلامی، در ادبیات موجود به عوامل متعدد اثرگذار بر این رویکرد پرداخته شده است.(۲۰) قصد من در این‌جا تفکیک عوامل مرتبط با اپوزیسیون از عوامل مرتبط با دولت است.(۲۱) احزاب اسلامی، زمانی که در جایگاه اپوزیسیون قرار می‌گیرند، به قصد حداکثرسازی پشتیبانی رأی‌دهندگان، از ملاحظات راهبردی سود می‌جویند، و یا به قدرت رسیدن یا مشارکت در یک ائتلاف حکومتی برای جلب آرای میانه‌رو[1] به اعتدال رو می‌کنند. در خیزش و تکامل حزب عدالت و توسعه نیز سرکوب حکومتی و راهبردهای انتخاباتی، در راستای جلب آرای بیش‌تر، حیاتی بوده است. حزب، با هدف بقا و ماندگاری، پایگاه انتخاباتی خود را گسترش داد، برای پرهیز از سرکوب حکومتی پیوستن به هنجارهای دموکراتیک را درونی ساخت و با به قدرت رسیدن در سال ۲۰۰۲، به منظور حفظ مشروعیت داخلی و بین‌المللی خود و در راستای همسازی با نهاد پابرجای کمالیست گام‌هایی غیرمنتظره برداشت. در رابطه با میانه‌روی احزاب اسلامی در ترکیه، می‌توان به تفاوت شرایط پیش از به قدرت رسیدن آن‌ها، و پس از آن، اشاره نمود. فشار حکومتی، راهبردهای انتخاباتی در راستای گسترش پایگاه حزب و نیز ظرفیت نظام برای پذیرش تغییر از طریق بازگذاشتن راه حکمرانی، شرایط یا عوامل لازم برای تحقق میانه‌روی و اعتدال

1. centrist

یک حزب اسلامی، پیش از به قدرت رسیدن آن، هستند. فشارهای حکومتی، به دلیل فرصت‌های تازه آن برای گروه‌های میانه‌روتر، شکاف‌هایی در میان جنبش اسلامی ایجاد می‌کند. بی‌شک صرف فشار و سرکوب شرط لازم برای رویکرد یک حزب اسلامی به میانه‌روی نیست. گروهی که راهش را از دیگران جدا می‌کند، می‌بایست فرصتی برای مشارکت، و درصورت انتخاب شدن، حکومت داشته باشد. چنانچه حزبی در دولت باشد، ناگزیر از پرهیز از تقابل، برای حفظ مشروعیت داخلی خود باید بیش از پیش به میانه‌روی رو کند.

احزاب اسلامی در پارلمان یا دولت نیز به‌خاطر کسب و درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای دموکراتیک میانه‌روتر می‌شوند. احزاب اسلامی در مسیر پایان دادن به فشار اقتدارگرایانهٔ حکومت، به‌تدریج به اهمیت و مزیت دموکراسی و کثرت‌گرایی پی می‌برند. هر چند در این فرآیند تنها بخش‌هایی از حزب آمادگی این رویکرد دموکراتیک را دارند و احتمالاً اعضایی که مستقیماً آماج فشار و سرکوب حکومتی بوده‌اند و در زمان حضور در اپوزیسیون قانونی، یا زیرزمینی، بیش از دیگران آزار، زندان، یا حتی شکنجه، دیده‌اند، در صورت به قدرت رسیدن آمادگی کم‌تری برای رویکرد دموکراتیک خواهند داشت.

تناسبی بین میزان مشارکت حزب عدالت و توسعه و ماندگاری آن در دولت با تعدیل ایدئولوژی و تاکتیک‌های آن برقرار است. حضور سیاسی صداهای اسلامی در میدان رقابت سیاسی ـ انتخاباتی، به‌عنوان احزاب مشروع، موجب تعدیل گفتمان و تاکتیک‌های آنان می‌شود. مثلاً در طول انتخابات ۱۹۹۵، و پس از آن، نسبت مهمی بین ایدئولوژی حزب رفاه و حداکثرسازی آرای آن مشهود بود. بعد از تعطیلی حزب رفاه، حزب سعادت راه آن را پی گرفت، و تنها هدف آن مصون ماندن از فشار و سرکوب و انحلال تشکیلات حزب بود. در نتیجه خود را به رفتارهایی مقید ساخت که ثمرهٔ آن می‌توانست کسب هم رأی و هم مشروعیت باشد. به‌عبارت دیگر، برای ایجاد نظامی دموکراتیک رهبران ناچار هستند که حتماً دموکرات‌هایی راسخ و

متعهد باشند و در صورت سازش با قواعد دموکراتیک، مواضع و تاکتیک‌های خود را به‌تدریج متعادل سازند. در نتیجه می‌توان گفت که فرآیند تعدیل مواضع رادیکالِ طالب تغییر رژیم بیش از ایدئولوژی ریشه در منافع دارد و میانه‌روی در رفتار را مقدم بر میانه‌روی در ایدئولوژی قرار می‌دهد. وقتی نسل جوان‌تر حزب رفاه به این نتیجه رسید که ایدئولوژی مبتنی بر نظم عادلانه آن با واقعیات عملی ترکیه سازگاری ندارد، با دست شستن از آن، چارچوبی نو ـ لیبرال را برگزید.

من در عین حال که با اندیشمندانی که به نقش (الف) محاسبات راهبردی، (ب) فشارها و مشوق‌های دولتی، و (ج) آموزه‌های سیاسی، به‌عنوان متغیرهای کلیدی در فرآیند میانه‌روی احزاب سیاسی، اهمیت می‌دهند، موافقم، شخصاً بر نقش عوامل ساختاری تأکید دارم: (الف) فرصت‌های اقتصادی غالباً ملازم با سپهر عمومی و، (ب) حمایت قانونی برای ایجاد فرصت حکمرانی، چنانچه بنا بر انتخاب آن‌ها باشد. در مورد ترکیه و حزب عدالت و توسعه، ظهور بورژوازی اسلامی آناتولیایی[1] هسته‌ای در بطن یک «انقلاب خاموش» بود و زمینهٔ دموکراتیزاسیون و گرایش بازیگران اسلامی به لیبرالیسم را تا حد زیادی محقق ساخت. سیاست‌های نو ـ لیبرال اقتصادی اوزال نیز به ایجاد طبقهٔ میانه‌ای که عامل نوعی «همسازی تاریخی» بین سکولاریسم و اسلام از سویی، و کمالیسم و دموکراسی از سوی دیگر بودند، یاری رسانده است. احزاب اسلامی چنانچه در دولت باشند، با محدودیت‌های سامان‌مند قانون اساسی، قوانین ناظر بر احزاب سیاسی، نهادهای نظامی و الزامات سازمان‌های بین‌المللی مواجه‌اند. در مواردی، میانه‌روی در حالی پدید می‌آید که حزب شریک دولت است. این نکته در مورد حزب عدالت و توسعه، گرچه در جریان انتخابات نیز رادیکال نبود، صادق است.

---

۱. Anatolia، بخش آسیایی ترکیه، معمولاً مترادف با آسیای صغیر، که شبه‌جزیره‌ای کوهستانی محصور بین دریای سیاه (شمال)، دریای اژه (غرب) و دریای مدیترانه (جنوب) است. ـ م.

افزون بر فضاها و فرصت‌های اقتصادی و تکامل یک بورژوازی محافظه‌کار آناتولیایی در بطن آن، می‌بایست بر نقش نهادهای سیاسی در مناقشات جاری بر سر یک «تسویه‌حساب» تازه بین دین و سیاست نیز تأکید شود. سیاست‌ورزی اسلامی در ترکیه یک بازی حاصل صفر میان سکولارهای کمالیست و گروه‌های دینی که رژیم سکولار شاهد کاهش تدریجی آن‌ها بوده، نیست. می‌بایست این بررسی را نیز انجام داد که تقابل سکولار ـ اسلامی چگونه بر استحالهٔ هر دو سوی منازعه و نیز چشم‌انداز سیاسی کشور اثرگذار بوده است. آیا برنامهٔ عمل سیاسی اسلامی با کشیده شدن به عرصهٔ پارلمان و دولت سکولارتر شده است؟ تماس آن با نهادهای دولتی چه آثاری داشته است؟ در ترکیه، مرز بین دین و سکولاریسم سیال و نامشخص است. دولت ترکیه نیز راهبردهایی را در رابطه با اپوزیسیون اسلامی دنبال کرده است: همگون‌سازی، سرکوب و سهیم ساختن در قدرت. درعین حال که ثمرهٔ تعامل بین اپوزیسیون اسلامی و نهادهای دولتی یک دگردیسی مشترک و پدیداری نوعی مصالحهٔ موقت[1] بوده است، تنش بین نیروها و اندیشه‌های دینی و سکولار بر سر روش‌های مشروع زندگی و ماهیت دولت و جامعه همچنان پابرجاست. این تنش، چون بسیاری از کشورهای اسلامی، نه فقط میان چالشگران دینی که در درون کل جامعهٔ ترکیه جریان دارد. تنشی که تصویر واحدی ندارد و برحسب شرایط و احوال اقتصادی، فرهنگی و سیاسی که جنبش‌های اسلامی و سیاست‌های دولتی در آن ریشه دارند متغیر است.

در سالیان اخیر، هر چند سیاست‌های مدرنیزاسیون دولت تا حد زیادی زمینه‌ساز تکامل اپوزیسیون سیاسی اسلامی بوده‌اند، فضاها و فرصت‌های سیاسی و اقتصادی بستر لازم را برای شکل‌گیری یک مدرنیتهٔ اسلامی فراهم ساخته‌اند. برخی دولت‌ها نیز معمولاً با بهره‌گیری از نهادها و مفاهیم اسلامی

---

1. modus vivendi

به سیاست‌های خود مشروعیت داده‌اند. رابطهٔ بین سکولاریسم حکومتی و نهادهای اسلام رسمی با چالش جریان سکولار اجتماعی و نیز اسلام‌گرایی جامعه ـ محور روبه‌رو است. در نتیجه عرصهٔ دینی شاهد حضور اسلام رسمی دولتی، شبکه‌های سنّتی صوفی، جنبش نو ـ نورِ[1] فتح‌الله گولِن، و همچنین گروه کوچک اما خطرناک حزب‌الله کرد، است؛ و در واقع میدان هماوردی «دین‌شناسانی» است که در فکر مدیریت «وسایل رستگاری»اند. رقابت بر سر معنا و نقش اسلام، خود نمودِ تازه‌ای از گفتمان سیاسی است. سیاست‌ورزی عمیقاً ریشه در شیوه‌هایی از زندگی دارد که در نمادهای گونه‌گون دینی ـ سکولار متجلی است. به‌عنوان مثال، روسری نمادی از ارزش‌ها و روش‌هایی خاص در زندگی است. ایکلمن[2] و پیسکاتوری[3] به درستی زبان و نمادها را «فلش‌هایی به‌سوی ارزش‌ها» می‌دانند.(۲۲) استفاده از تعریف ایکلمن و پیسکاتوری در مسیر تلاش برای فهم سیاست‌ورزی معاصر در ترکیه سودمند است. بنا به این تعریف، سیاست‌ورزی «رقابت و مبارزه‌ای بر سر مفاهیم نهادها ... و اشراف بر نهادهایی است که ارزش‌های اجتماعی را تبیین و تصریح می‌کنند.»(۲۳) سیاست در ترکیه به مناقشه و رقابتی بر سر روش‌های زندگی و نظام‌های ارزشی گوناگون مبدل شده است.

دگردیسی جنبش اسلامی ترکیه را، از آن‌جا که در پی بقای سنّت‌های عمدتاً محافظه‌کار این کشور و انتقال هویت‌ها و هنجارهای محلی به سطح ملی است، می‌توان انقلابی محافظه‌کارانه نامید؛ و همچنین از آن‌رو که طالب اخلاقی کردن نهادها و شبکه‌های سیاسی است، باید آن را انقلابی هنجارین[4] قلمداد کرد. مقصود من از «انقلاب محافظه‌کارانه» نه دفاع از تغییرات فراگیر یا دگردیسی آنی، که بیش‌تر خلق فضاهای شناختی تازه در جهت فهم پندارهای گذشته و بازسازی حال است.(۲۴) انقلاب محافظه‌کارانه تا حد زیادی ریشه

---

1. Neo-Nur
2. Eickelman
3. Piscatori
4. normative

در آرمان امپراتوری عثمانی برای «بزرگ‌تر» و «بهتر» شدن از راه غلبه بر ایدئولوژی متصلّب دولت ـ ملت دارد. این پندارها را نه روشنفکران، بلکه بیش‌تر طبقاتی فرودست پیش می‌برند که احساس می‌کنند به بازی گرفته نشده‌اند و از شرایط غالب سیاسی ـ اجتماعی ناراضی‌اند. حزب عدالت و توسعه، در برداشت خود از یک ترکیهٔ جدید، نگاهی نیز به بازسازی اتحادها و بازتوزیع قدرت سیاسی دارد؛ در پی راه‌هایی برای خلق نهادها و ارزش‌های تازه است؛ و مهم‌تر از همه، می‌کوشد تا سبک و الگوی جا افتادهٔ کمالیستی، به‌عنوان تفکری «مترقی» و «نخبه‌گرا»، را ریشه‌کن سازد. هدف اصلی آن نیز هم‌تراز ساختن جامعه‌ای است که شکاف عمده‌ای بین پایین و بالای آن نباشد. به‌طور خلاصه رؤیای حزب عدالت و توسعه بازسازی سیاست‌ها، در راستای هویت و نیاز جامعهٔ مدنی است. هر چند رؤیای انتقال شایستهٔ قدرت به مردم، به دلیل وسوسه‌های اقتدارگرایانهٔ اردوغان و مشکلات ساختاری ترکیه مدرن هنوز به‌طور کامل محقق نشده است.

یادداشت‌ها

۱. عنوان ترکی حزب عدالت و توسعه "Adalet ve Kalkınma Partisi" است و حزب در برابر آن از عنوان اختصاری "AK Parti" استفاده می‌کند. این کاربرد، از آن رو که "AK" در زبان ترکی به معنای روشن، خالص، سفید، پاک و ناآلوده است، تا حدودی مناقشه‌برانگیز نیز بوده است. "AK Parti" مفهوم ضمنی «حزب روشنایی» را دارد و نماد و نشانهٔ حزب نیز یک لامپ روشنایی است. اندیشمندان منتقد حزب از این عنوان، به دلیل مفهوم ضمنی بسیار مثبت آن، استفاده نمی‌کنند.

2. Emmanuel Sivan. "The Clash within Islam," *Survival* 45:1 (Spring 2003), 30. Sivan treats the electoral victory of the AKP as the rise and consolidation of Islamism in Turkey. His sweeping generalizations reflect a rather limited understanding of Turkish politics and this leads him to a number of ideologically tinged conclusions.
3. Graham Fuller's writings were critical in the depiction of the AKP as an Islamic party. "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 22:3 (Summer 2005), 23-24.
4. *The Economist*, November 27, 2004.
5. *The Economist*, August 2, 2007.
6. Jenny White, "The End of Islamism?" in Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 87-111.
7. Stathis N. Kalyvas, "Religious Mobilization and Unsecular Politics," in T. Keselman and J. Buttigieg (eds.) *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).
8. Yasin Aktay, "Siyasette Islamiliğin Sınırları ve İmkanları," *Tezkire*, 33 (July-August 2003), 31-41.
9. See interview with Akdoğan, *Sabah*, August 16, 2003. He argues that the AKP is not conducting the politics of ethnic or sectarian identity. It is not an identity-based party but it has its own inclusive identity. Yalçin Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi* (Istanbul: Alfa, 2004).
10. *Milliyet*, November 19, 1994.
11. N. Bowcott, "Islamic Party Wins in Turkey," *Guardian*, November 7, 2002.

۱۲. من برداشت کازانُوا از سکولاریسم را به‌کار می‌برم که سه وجه عمده دارد: تمایزگذاری دینی، خصوصی‌سازی و فروگرایی.

See Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

13. *Development and Democratization Program 2:1*. www.akparti.org.tr/programeng3.asp

14. Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991); Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994) and *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); James Piscatori and Dale Eickelman, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); John Esposito and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003); Joel Beinin and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997); Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996); Charles Kurzman, "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts*, 1 (Fall/Winter 2002), 13-20.

۱۵. گُلدبِرگ با توجه به ویژگی پیشامدرنی هم پاک‌دینی و هم اسلام‌گرایی می‌نویسد:

کالوینیسم (Calvinism) و جنبش‌های اسلام‌گرای سنی معاصر در مصر گفتمان‌هایی معطوف به ماهیت قدرت در جامعه‌اند. به لحاظ تاریخی، هر دو جنبش زمانی به پا خاستند که قدرت‌های مرکزی حکومتی به طرح ادعاهای مطلق‌باورانه برای کسب قدرت سیاسی پرداختند و در این فراگرد، به شیوه‌هایی نوین درصدد سلطه بر جوامع کشاورزی تحول‌یافته برآمدند. به لحاظ عقیدتی، هر دو جنبش تأکید داشتند که ادعاهای قدرت‌های مرکزی سکولار اسماً دینی برای تسخیر قدرت وقتی با ادعاهای خداوند در ضمیر مؤمنان در تضاد قرار گیرد نوعی نفس‌پرستی کفرآمیز خواهد بود. به لحاظ اجتماعی، هر دو جنبش درصدد دور کردن قدرت دینی از دسترس افرادی بودند که مجوز رسمی تفسیر متون برای شهروندان عادی را داشتند. به لحاظ نهادی نیز، هر دو جنبش دست اندرکار خلق جوامعی متشکل از مؤمنانی داوطلب، پرانگیزه و برخوردار از انضباطی خودانگیخته بودند که همبستگی و سرسپاری ذاتی آنان فراسوی توان قدرت مطلقه در ایجاد آن قرار داشته و درنتیجه می‌توانند به گونه‌ای مستبدانه و غیردموکراتیک به قدرت سیاسی پسامطلقه مبدل شوند.

Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in Juan R.I. Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies : Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992), p. 195.

16. Scott Mainwaring and Timothy R. Scully (eds.), *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Change* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

17. Vali Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy'," *Journal of Democracy*, 16:2 (April 2005), 13-27.

18. Jacques Maritain, *Integral Humanism* (New York: Scribner's, 1938).

19. More on the ideas of Maritain, see Paul Sigmund, "Maritain on Politics," in Deal Hudson and Matthew Mancini (eds.), *Understanding Maritain* (Macon: Mercer University Press, 1987), pp. 153-170.

20. For more on Islamic movements and democracy, see Vali Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy'," *Journal of Democracy*, 16:2 (2005), 13-27; Njorn Olav Utvik, "*Hizb al-Wasat* and the Potential for Change in Egyptian Islamism," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14:3 (2005), 293-306. For Indonesia, Robert W. Hefner, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005). For Turkey, M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003). For Morocco, Isabelle Werenfels, "Between Integration and Repression," *SWP Research Paper*, S 39 (December 2005).

21. Stathis N. Kalyvas, "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties," *Comparative Politics*, 22 (July 2000), 379-397; John Waterbury, "Fortuitous By-Products," *Comparative Politics*, 29 (April 1997), 383-402; Nancy Bermeo, "Myths of Moderation: Confrontation and Conflict during Democratic Transitions," *Comparative Politics*, 29 (April 1997), 305-322.

22. Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 9.

23. Eickelman and Piscatori, *Muslim Politics*, p. 9.

24. Bjorn Olav Utvik, "The Modernizing Force of Islam," in John Esposito and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), pp. 43-68.

۱

زمینهٔ تاریخی و عقیدتی

انقلاب‌های بزرگ گاه به آرامی رخ می‌دهند و اهمیت‌شان، در غوغای رویدادهای چشم‌نوازتر، در سایه قرار می‌گیرد. تنها با گذشت زمان این جابه‌جایی را می‌توان احساس کرد. ترکیه متحول شده است. این تحول اما نه معلول جنگ یا بحرانی عمده، که حاصل ظهور یک بورژوازی آناتولیایی، با بلندگرایی‌هایی معطوف به اتحادیهٔ اروپایی است. کودتای ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷، بحران اقتصادی ۲۰۰۱ و موازین کپنهاک برای الحاق به اتحادیهٔ اروپایی، از عوامل شتاب‌دهندهٔ این تحول بوده‌اند. از سال ۱۹۹۹ فرآیند پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی نقش مهمی در شتاب و تمرکز اصلاحات سیاسی داشته است. هر چند تأثیر این فرآیند تا حد زیادی بسته به پویایی سیاست‌ورزی داخلی ترکیه، خصوصاً میزان پای‌بندی سازمان‌های عمدهٔ جامعهٔ مدنی، و نیز تعهد حکومت نسبت به آن، است.(۱) در عین حال که بسیاری از اندیشمندان موج جدید دموکراتیزاسیون را در چارچوب موازین کپنهاک تفسیر می‌کنند، شخصاً مایلم عامل خارجی را نه از علل مستقیم فرآیند دموکراتیزاسیون در دولت و جامعهٔ ترکیه، بلکه تسهیل‌کنندهٔ آن به‌حساب آورم؛ و بیش‌تر بر نقش فضاها و فرصت‌ها در ایجاد نوعی خودآگاهی دموکراتیک‌تر و مدنی‌تر تأکید کنم.(۲) این کتاب همچنین سازوکارها و شرایطی را که فرآیند عضویت در

اتحادیهٔ اروپایی از طریق آن موجب شکل‌گیری سیاست‌های داخلی ترکیه شده تشریح می‌کند.

دگردیسی سیاست‌های ترکیه حاصل تعاملی درون‌زا میان رویدادهای داخلی و خارجی و نیز ملغمه‌ای شگفت از سنّت اسلامی و هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی است، که بر اساس سیاست‌های محلی و جهانی عمل می‌کند. چارچوب این دگردیسی فرآیند عضویت در اتحادیهٔ اروپایی و برخی پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن است. ترکیه به‌تدریج بازتر و کثرت‌گراتر شده و بیش از پیش ممزوج و درهم آمیخته است. حزب عدالت و توسعه هم محصول این دگردیسی و هم عامل موج جدید تغییر است.

درحالی‌که برخی اندیشمندان انقلاب حزب عدالت و توسعه را حاصل تلاشی در راستای دستیابی به امنیت و مشروعیت، رودرروی نهادی کمالیستی، می‌دانند، تأکید من بر عوامل ساختاری، اجتماعی و اقتصادی است. احسان دایی بهره‌گیری حزب عدالت و توسعه از حقوق بشر و دموکراسی را گفتمانی در راستای ایجاد ائتلافی لیبرال-دموکرات با بخش‌هایی مدرن / سکولار ــ که این حزب را بازیگری مشروع می‌شناسند ــ معرفی می‌کند. با وجود این، کودتای نظامی سال ۱۹۹۷ علیه دولت اربکان که به شیوهٔ دموکراتیک برگزیده شده بود، با آشکار ساختن ضعف‌های نیروهای سیاسی داخلی، گروه‌های مسلمان ترکیه را ناگزیر ساخت تا دربرابر اقتدار سیاسی فراگیر ارتش به حمایت خارجی رو کنند. رهبری حزب عدالت و توسعه به نیاز خود به چتر ایمنی اتحادیهٔ اروپایی برای تقویت دموکراسی و توسعهٔ حقوق بشر آگاهی دارد. من تکیه بر اتحادیهٔ اروپایی را نه فقط یک تاکتیک که تلاشی درجهت تعمیق جامعهٔ مدنی و دموکراسی می‌دانم. کودتای نظامی-غیرنظامی ۲۸ فوریه عامل بزرگ‌ترین گسست در صفوف راست میانه بود. قبل از این کودتا، رأی‌دهندگان در ترکیه به چپ (بیست‌وپنج درصد) و راست (هفتاد درصد) تقسیم می‌شدند. بر جناح راست دو ایدئولوژی چیره بود: اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم ترک-دو هویتی که چون دوایری هم‌پوشان

عامل تبادل مداوم مردمی بین ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی هستند. دایرهٔ اسلامی با ناسیونالیسم کرد نیز نوعی هم‌پوشانی دارد. هویت اسلامی به نحوی، نه چون یک پل که حلقهٔ واسطی بین ناسیونالیسم کرد و ترک است. با این همه، هویت غالب اسلامی به دلیل ریشه داشتن در میراث عثمانی و تا حد زیادی برخورداری از آن، بیش‌تر رنگ ترک و عثمانی دارد. هویت اسلامی خود به مسئلهٔ کردی نپرداخته اما از افراطی شدن مواضع دو گروه قومی نیز جلوگیری کرده است.

از زمان کودتای ۲۸ فوریه، این دوایر دورتر شده‌اند و از تداخل آن‌ها کاسته شده است. به لحاظ تاریخی، هم‌پوشانی اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم ترک زبان ایدئولوژیک راست میانه را، به‌عنوان جریانی دولت‌گرا و جمع باور به‌وجود آورد، که برای حفاظت از خود در برابر نیروهای چپ و بیگانه زیر چتر دولت پناه گرفته بود. گروه‌های اسلامی راست میانه بر اهمیت نقش جامعه در برابر «فردباوری خودمحورانه» اصرار دارند. این جناح، همراه با گروه‌های اسلامی، رهایی از سیطرهٔ دولت را به‌عنوان هدف نخستین خود مدنظر دارند. کودتای ۲۸ فوریه با هدف حضور ارزش‌های اسلامی در سپهر عمومی، ضمن دست زدن به عملیات ایذایی علیه گروه‌های نقش‌بندی و نورسی، پایگاه سنّتی راست میانه را مورد حمله قرار داد. برای اولین بار گروه‌های اسلامی هوادار دولت و راست میانه مشروعیت نظامیان ترک را به‌شدت زیر سؤال بردند. بخش‌های محافظه‌کار و اسلامی جمعیت با شورش علیه رسالت خودخواندهٔ نظامیان، در صدد برآمدند تا با حمایت از فرآیند اتحادیهٔ اروپایی دولت و آزادی‌های خود را از سیطرهٔ نظامیان رها سازند. در نتیجه بزرگ‌ترین بازندهٔ کودتای ۲۸ فوریه خود نظامیان بودند، که با وجود پیروزی در حذف دولتی منتخب بر اساس موازین دموکراتیک هیچ‌گاه نتوانستند اعتبار پیشین خود در برابر راست میانه را بازآفرینی کنند.

محصول ویرانگر این انقلاب محافظه‌کارانه انتخابات عمومی سال ۲۰۰۲ بود که بدون نگاهی به انقلاب اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ نمی‌توان آن را به‌طور

کامل شناخت. تورگوت اوزال آغازگر روند آزادسازی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ترکیه بود و سیاست‌های اصلاحی وی هدف توسعهٔ سپهر سیاسی و ایجاد فرصت‌های آموزشی، اقتصادی و قانونی را دنبال می‌کرد، که خود انقلابی پویا در خلق فضاهای جدید بود. بعد از درگذشت ناگهانی اوزال در سال ۱۹۹۳، گروهی فاسد از سیاست‌مداران، بازرگانان و غول‌های رسانه‌ای تا سال ۲۰۰۲ حکومت ترکیه را در چنگ خود داشتند که هر زمان لازم بود از ارتش برای مقابله با اپوزیسیون «افراطی مسلمان» استفاده می‌کردند.

قصد من بررسی رویدادهای جاری در چارچوب دو قرن غربی‌سازی[1] ترکیه است؛ بدون این‌که بخواهم نقش جنبش‌های اجتماعی مقاوم دربرابر برخی تغییرات ساختاری را نادیده بگیرم. دیوان‌سالاری ترک، به‌خصوص ارتش، در غیاب یک بورژوازی قدرتمند ملی، مسئولیت کامل پیشبرد پروژهٔ غربی‌سازی و بنای دولت و ملتی جدید را برعهده داشت.

تاریخ ترکیه بعد از سال ۱۹۶۰ بازتابی از معارضه بین یک بورژوازی نوپدید و دیوان‌سالاری مسلط نظامی ـ غیرنظامی بر سر تعریف و شتاب فرآیند مدرن‌سازی دربرابر غربی‌سازی است. در دوران حکومت اوزال، با زوال تدریجی نفوذ دیوان‌سالاری نظامی ـ غیرنظامی و رشد بیش از پیش اقتدار طبقهٔ جدید آناتولیایی، درکنار صاحبان صنایعی با محوریت استانبول، ساختار طبقاتی و اتحادهای سیاسی دچار تحولی شگرف شد. این فرآیند با خلق فرصت‌های تازهٔ اقتصادی، نظام سیاسی مشارکتی و سکولار و اشکال جدیدی از شبکه‌های ارتباطی، بر زبان حقوق بشری تأکید داشته است. حزب عدالت و توسعه محصول کشمکشی بین مدرنیتهٔ بومی و غربی‌سازی است که دو رویداد بر برجستگی آن افزوده است: کودتای ۱۹۹۷ و بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱. این حزب برای تجدید این فراگرد و حتی تسریع آن ازطریق اجرای موازین کپنهاک برای عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی

1. Westernization

به قدرت رسید. در نتیجه می‌بایست آن را نه به‌عنوان شورشی علیه مدرنیته، یا حتی فرآیند اروپایی‌سازی، که علیه کمالیسمی انعطاف‌ناپذیر و رویدادهایی هم‌پیوند با کودتا و بحران اقتصادی به‌حساب آورد.

عوامل زمینه‌ساز سکولاریسم

برای درک امکان کاربرد تجربهٔ ترکیه در حوزهٔ دموکراسی و مدرنیته، به‌عنوان مدلی برای سایر کشورهای اسلامی، بهره‌گیری از رهیافتی تاریخی اهمیت دارد. در این ارتباط من نگاهی دقیق به پنج مرحلهٔ مختلف در دگردیسی ترکیه خواهم انداخت.(۳) قبل از بررسی این مراحل، ارائهٔ پیشینهٔ کوتاهی دربارهٔ دولت و جامعهٔ عثمانی و نقش اسلام در آن حائز اهمیت است.

ترک‌ها با تأسیس دولت عثمانی، خدمات خود را وقف توسعهٔ اسلام کردند. اسلام در این حکومت به نقطهٔ اوج خود رسید و ترک‌ها قدرتمندترین و باثبات‌ترین حکومت شناخته شده در منطقه تا آن زمان را به‌وجود آوردند. عثمانی‌های متعلق به استپ‌های آسیای مرکزی با ایجاد سلسله‌هایی در آناتولی در سه قارهٔ آسیا، اروپا و آفریقا دامن گستردند. این حکومت در قرن هفدهم به اوج توسعهٔ ارضی خود رسید و به یمن نرمش‌پذیری، قابلیت‌های چندگانه و مهارت‌های تشکیلاتی خود، و نیز فتور دشمنان، از دروازه‌های وین تا آذربایجان و از کریمه تا سودان گسترش یافت.

اسلام به‌عنوان منشأ مشروعیت، وحدت دین و دولت و سرچشمهٔ هویت آن، نه فقط خاستگاه حکومت که نمادی از یکپارچگی جامعهٔ ترکیه بود و نقشی شناختی از کردار و اندیشه، گنجینه‌ای از حافظه و نیز احساسی از اقتدار ارائه می‌کرد. هم حکومت و هم جامعه درونمایهٔ عمیق دینی و تکامل مشترک داشتند. هر چند اسلام آناتولی همواره تحت‌تأثیر تنش بین حوزه‌های علمیهٔ اسلام سنّتی و کلبه‌های صوفیِ[1] اسلام دگراندیش و بدعت‌گرا[2] بود. نگاه به

---

1. Sufi Lodges
2. heterodox

این تعارض برای فهم تکامل شیوه‌ها و نهادهای اسلامی در ترکیهٔ معاصر سودمند است. در امپراتوری عثمانی، اسلام سنّی ـ حنفی به دین حکومت مرکزی با شبکه‌های آموزشی خاص خود در مراکز عمدهٔ شهری مبدل شد؛ در حالی که اسلام بدعت‌گرای مبتنی بر فرهنگ غیرنوشتاری کلبه‌های صوفی همچنان آیین گروه‌های محروم و رنجدیده بود و همواره امکان سودجویی از آن به‌عنوان هویتی مخالف، رودرروی قدرت مرکزی، وجود داشت. افزون بر آن در حالی که اسلام بدعت‌گرا غیرنظام‌مند، عمدتاً ترکیبی و مبتنی بر ادبیات شفاهی بود، اسلام سنتی ادبیاتی نوشتاری و کاملاً روشن بر اساس قرآن و سنت داشت.(۴)

طرح ایدئولوژی غزا[۱]، دین و دولت (وحدت دین و حکومت) و خلافت، در قرن نوزدهم، بازتابی از ریشهٔ اسلامی حکومت و جامعهٔ عثمانی است.(۵) سنّت غزوات، یا جنگ به‌خاطر توسعهٔ اسلام، جانمایهٔ تحرک نظامی عثمانی بود.(۶) امروز ایدئولوژی غزا، به‌خصوص برای هواداران راست میانه همچنان پویایی دارد و جزء مهمی از نقش و انگاره‌ای است که نظامیان برای خود قائل‌اند. فتح مکه و مدینه و چیرگی بر ممالیک مصر در سال ۱۵۱۷ حاکمان عثمانی را یاری داد تا غزا را دست‌مایهٔ جلوس بر مسند «مدافعان راستین اسلام» سازند؛ مقامی که سلاطین عثمانی به‌عنوان «تولیت حرمین شریفین» (شهرهای مقدس مکه و مدینه) به ارث برده بودند. در اواخر قرن نوزدهم، سلطان عبدالحمید دوم (۱۹۰۸-۱۸۷۶) به منظور ارتقای مشروعیت و اقتدار دولت در برابر دست‌اندازی‌های اروپاییان مفهوم خلافت را مطرح ساخت. نهاد خلافت با تضعیف دولت عثمانی نیز عمومیت یافت و اولین بار معاهدهٔ کِی‌نارکا[۲] [کِی‌نارجی] که در سال ۱۷۷۴ بین دول عثمانی و روسیه منعقد شد به‌کار رفت. خلیل اینال جیک معتقد است حاکمان عثمانی در توجیه عملکردها و تصمیمات خود همواره عنایت خاص به قوانین اسلامی

---

۱. جنگ با کفار با هدف اسلام آوردن آنان.

2. Kaynarca

داشته‌اند.(۷) در امپراتوری عثمانی، حاکم وضع‌کنندهٔ *قانون*، مجموعه‌ای از قوانین سکولار اما کاملاً منطبق با شریعت، نیز هست. *قانون* ریشه‌هایی در سنّت ترک ـ مغول دارد که در آن نقش قانون صادره از سوی حاکم، با هدف حفظ نظم و سلامت عمومی، مورد تأکید قرار گرفته است.(۸)

در حکومت عثمانی *علما*، نهاد خبرگان فقه اسلامی، مسئولیت تدریس، اِفتا و اجرای شریعت اسلامی را برعهده دارند. حاکمان عثمانی، خصوصاً بعد از قرن شانزدهم، عهده‌دار تعیین ساختار نهاد علما بوده‌اند؛ که البته عملکرد آن شباهتی با کلیسا نداشت. علما، به لحاظ عزل‌ونصب و مواجب، کاملاً در دیوان‌سالاری دولتی ادغام شده بودند. *قضات* ضمن عهده‌دار بودن وظایفی در استان‌ها در راستای حفظ نظم و اجرای عدالت، مالیات نیز وصول می‌کردند و بر بنیادهای دینی نظارت داشتند. حکومت از طریق جذب علما در دیوان‌سالاری خود، به‌نحو مؤثر بر آنان نظارت داشت و «نظارت بر دین» به وظیفهٔ اصلی نظام عثمانی مبدل شده بود. این سنّت در جمهوری ترکیه نیز، که در آن اسلام همواره تابعی از نیازهای دولت بوده، نهادینه شده و استمرار داشته است. یکی از عوامل کلیدی سکولاریسم در ترکیهٔ مدرن با این میراث عثمانی ـ نظارت نهادینهٔ حکومت بر دین ـ و نیز نقش *قانون* پیوندی تنگاتنگ دارد.

در کنار مفهوم *خدمت*، دومین مفهوم از حیث اهمیت که برای فهم نقش عثمانی در سکولاریسم ترکیه باید مورد توجه قرار گیرد، *قانون* یا احکام صادره از سوی سلطان در زمینه‌هایی بود که خلأ قوانین اسلامی در آن وجود داشت. قانون حکومتی سلطان، یا «اقتدار قانونی سلطان» مستقیماً ناظر بر عملکرد دیوان‌سالاری و دیوان‌سالاران بود؛ که در مدارس قصر آموزش دیده و فارغ از حوزهٔ شریعت، همواره در خدمت سلطان بودند. ارزیابی عملکرد آنان نیز برحسب خدماتشان به حکومت صورت می‌گرفت. *قانون* به‌نوبهٔ خود با کمک به ایجاد قلمروی سکولار و فارغ از حوزهٔ شریعت، تأثیر قابل‌توجهی بر فرآیند سکولاریزاسیون نظام عثمانی در قرن بیستم داشت. علما، با وجود

برخورداری از اختیار لغو قوانین مغایر با شرع، از آن‌رو که خود در خدمت دولت بودند به‌ندرت آن را اعمال می‌کردند. به‌طور خلاصه، در نظام عثمانی قانون ابزاری برای حفظ حکومت و تبیین‌کنندهٔ نقش اسلام بود؛ و جدایی بین شرع و *قانون* موجب می‌شد تا قدرت در اختیار بخش عمومی قرار گرفته و دولت به‌عنوان هویتی مستقل شناخته شود. درحالی‌که نهادهای دینی به‌شدت تحت اشراف حکومت بودند، حکومت اسلامی، به‌دلیل قدرت قانون و نقش فراگیر دیوان‌سالاری هیچ‌گاه به یک دین‌سالاری اسلامی مبدل نشد.

سلطان برای جلوگیری از تضعیف حکومت و به اتکای مشروعیت ذاتی *قانون*، احکام تنظیمات (اصلاحات) را که مجموعه‌ای از لوایح قانونی در راستای تجدید ساختار حکومت و مناسبات آن با جامعه بود، صادر می‌کرد. دوران تنظیمات (۱۸۶۰-۱۸۳۰) هدف نوسازی دولت و جامعه، از طریق مرکزمداری، اصلاح مشارکت اداری با تأکید بر نقش آموزش و نیز ایجاد یک ساختار ارزشی تازه یا اصلاح ساختار موجود را دنبال می‌کرد.

چالش‌های موجود ــ هم در جبههٔ جنگ و هم در درون جامعهٔ عثمانی ــ مشوّق مسئولان در اصلاح دیوان‌سالاری، آموزش و نظامات قانونی و نیز خلق مفهوم تازه‌ای از هویت عثمانی بود. بحث اصلاحات دفاعیِ تنظیمات در جریان تصویب قانون اساسی ۱۸۷۶ و تأسیس اولین پارلمان عثمانی به اوج رسید.(۹) این اصلاحات نه در صدد تضعیف اسلام که ایجاد نظامی سکولار به موازات آن بود؛ و برخی اصلاحات آن حتی بر مبنای اسلام توجیه یا به‌عنوان اسلامی ارائه می‌شدند. درنتیجه تنظیمات چالشی دربرابر نظام هنجاری اسلام-محور، به‌عنوان اصل پایه‌ای حکومت عثمانی، به‌حساب نمی‌آمد و اسلام همچنان سرچشمهٔ مشروعیت آن بود.

دیوان‌سالاری تنظیمات همچنین از آزادی‌های این دوران برای تحکیم اقتدار حکومت، به‌خصوص دیوان‌سالاری آن، سود جستند. نظام جدید آموزشی، خارج از حوزهٔ نظارت نهادهای دینی، به شکل‌گیری طبقهٔ تازه‌ای از

دیوان‌سالارانی کمک کرد که توان رهبری جنبش قانون اساسی را در امپراتوری داشتند. دانشجویانی برای تحصیل به فرانسه و آلمان اعزام شدند و پس از بازگشت، با ره توشه‌ای از آرمان‌های غربی، به شکل‌گیری احساسات اصیل ناسیونالیستی در پیوند با دولت و میهن، یا وطن، کمک کردند. از جملهٔ این گروه، که به ترک‌های جوان مشهور شدند، ابراهیم سیناسی افندی (۱۸۸۰-۱۸۳۰)، نامیک کمال بیگ (۱۸۸۸-۱۸۴۰) و ضیا پاشا (۱۸۸۰-۱۸۳۰) بودند، که در بومی‌سازی مفاهیم اروپایی آزادی، شهروندی، افکار عمومی، حقوق طبیعی، ملت، وطن و دولت مشروطه بر اساس قانون اساسی نقش محوری داشتند. سیناسی افندی فردی بود که بعد از تحصیلات خود در پاریس، واژهٔ «*ملت*» را به‌کار برد و بحث دولت مشروطه و قانون‌مدار را مطرح ساخت.(۱۰) نقش نامیک کمال نیز در بازتعریف رسالت دولت به‌عنوان ابزاری برای دفاع از حقوق شهروندی اساسی بود. وی ایدهٔ حاکمیت مردم را مطرح ساخت که می‌توانست مورد استفادهٔ حکومتی قانون ـمحور قرار گیرد. نامیک کمال همچنین با بازاندیشی در مفاهیم اسلامی، در چارچوب مشروطه‌خواهی[1] و مفهوم نوین هویت (ملت)، به نظریه‌پرداز کلیدی عثمانیسم مبدل شد. وی مفهوم *وطن* را به‌عنوان چارچوبی برای وفاداری و التزام همهٔ عثمانی‌ها، صرف‌نظر از دین و قومیت آنان، رواج داد و(۱۱) با ترکیب آن با حاکمیت عمومی، معتقد بود که لازمهٔ عشق به سرزمین پدری اذعان به حاکمیت این سرزمین است. با این همه، نامیک کمال مفاهیم خود را در چارچوب اسلام توجیه می‌کرد و هیچ‌گاه نظام هنجاری اسلامی را مورد چالش قرار نداد. نظرات این روشنفکران زمینهٔ لازم برای تصویب قانون اساسی سال ۱۸۷۶ را فراهم ساخت؛ قانونی که نامیک کمال آن را تدوین کرده بود و با گشایش اولین پارلمان عثمانی در ۱۹ مارس ۱۸۷۷، توسط مدحت پاشا (۱۸۸۴-۱۸۲۲) به اجرا گذاشته شد. سلطان عبدالحمید دوّم، در

1. Constitutionalism

سال ۱۸۷۸ پارلمان را به بهانهٔ دخالت‌های اروپاییان، شکست‌های بالکان و ناآرامی‌های داخل کشور تعطیل کرد، اما در سال ۱۹۰۸ آن را دگرباره بازگشایی نمود. ویژگی دوران عبدالحمید دوم واکنش او در برابر ترک‌های جوان بود که طی آن سلطان می‌کوشید تا اقتدار دولت را با تأکید بر نقش اسلام مستحکم سازد. هر چند تجربهٔ او نتوانست جلوی هزیمت بالکان را بگیرد. افزون بر آن، بسیاری از روشنفکران رویکردهای سکولارتر و اثبات‌گرایانه[1]تری نسبت به حکمرانی و بازسازی جامعه در راستای ناسیونالیسم ترک پیش گرفتند.

نسل بعدی ترک‌های جوان، برخلاف نسل نامیک کمال، خواستار دگردیسی کامل جامعهٔ عثمانی از طریق اعمال اقتدار سیاسی بودند. آنان خود را «نخبگان دانش» می‌خواندند و، به‌شدت تحت‌تأثیر اثبات‌گرایی، بازسازی جامعه بر اساس اصول علمی را دنبال می‌کردند. شعار اثبات‌گرایانه «نظم و پیشرفت» نه تنها ذهنیت ترک‌های جوان را شکل داد که عنوان تشکیلاتشان را نیز مشخص ساخت: «اتحاد و پیشرفت»، که در آن واژهٔ «پیشرفت» برجای مانده و «اتحاد» جانشین «نظم» شده بود.(۱۲) ترک‌های جوان برای نشر عقاید خود و جلب حمایت جامعه در مبارزه علیه عبدالحمید دوم، که اسلام منبع اصلی مشروعیت او بود، هرگز تردیدی در بهره‌گیری از اسلام نشان ندادند.

بعد از عزل عبدالحمید دوم در سال ۱۹۰۹، برخی گروه‌های روشنفکری با هدف تمرکز بر مشکلات دولت و جامعه، ظهور کردند ــ روشنفکرانی چون ضیا گوکالب، جامعه‌شناس و فعال سیاسی، که اسلام را جانمایهٔ هویت ملی ترک می‌دانستند. گوکالب کاملاً به قدرت ناسیونالیسم باور داشت و معتقد بود که زمان لازم برای گذار از مرحلهٔ *امت* (جامعهٔ دینداران) به ملت، در راستای دستیابی به «حیات نوین»، از طریق خلق نظم اجتماعی، سیاسی و اخلاقی

1. Positivist

تازه مبتنی بر هویت و همبستگی ملی، فرا رسیده است.(۱۳) گوکالب چارچوب تازه‌ای برای بازسازی جامعه و نظام حکومتی[1] به‌وجود آورد. وی فرهنگ (ملی) را از تمدن (بین‌المللی) متمایز ساخت و از ترک‌ها خواست تا، با نقد سنّت خود، شریک این تمدن شوند. وی همچنین نگاهی بسیار منطقی به اسلام، به‌عنوان ملات اجتماعی و سرچشمهٔ اخلاق داشت و مدافع سکولاریزاسیون ادارهٔ امور عمومی بود. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۱۳ و ۱۹۱۸، باورهای او زمینه‌ساز اصلاحات ترک‌های جوان در راستای مدرنیزاسیون جامعه بود. ترک‌های جوان، در چارچوب کمیتهٔ اتحاد و پیشرفت، قانون جدید سکولار موازین خانواده را به تصویب رساندند، نظام آموزشی را سکولار ساختند و دادگاه‌های دینی را تحت اشراف دادگاه‌های سکولار قرار دادند. گوکالب برخلاف بیش‌تر ترک‌های جوان، به دین حمله نمی‌کرد و آن را مانعی دربرابر علم و پیشرفت نمی‌دانست. برخی ترک‌های جوان، که هوادار اندیشهٔ «حیات نوین» بودند، به‌شدت از اسلام انتقاد می‌کردند، آن را منشأ عقب‌ماندگی می‌دانستند و به آن چون معضلی می‌نگریستند که باید برطرف شود ــ قرائتی ستیزه‌جو از سکولاریسم که قدرتمندتر و بی‌پرواتر از اندیشه‌های گوکالب در میان پایه‌گذاران جمهوری مدرن رواج داشت.(۱۴) عبدالله جودت، سکولاریستی ستیزه‌جو و تندرو، اعتقادی به سازگاری اسلام با علم و نیازهای عصر جدید نداشت.(۱۵) وی یکی از متعصب‌ترین اعضای ترک‌های جوان در نقد اسلام و هواداری از پروژهٔ انقلاب اجتماعی ـ اثبات‌گرایانه در راستای خاتمه دادن به نقش دین در جامعه بود. برداشت گوکالب از هویت ملی بر قرائتی ظریف از فرهنگ و تمدن مبتنی بود و اسلام را عاملی حیاتی در فرهنگ ترکیه به حساب می‌آورد. از نگاه او فرهنگ دربردارندهٔ ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترکی بود که زمینه‌ساز شکل‌گیری ملت‌اند. وی تمدن را غیردینی و دستاورد مشترک بشریت

---

1. Polity

می‌دانست.(۱۶) به این ترتیب، ترک‌ها، فارغ از یک تعریف مسیحی از تمدن غربی، می‌توانستند بخشی از آن به‌حساب آیند.

رسالت نهاد مدیریت امور دینی: اسلام روشنگر

پروژهٔ اصلاحات امپراتوری عثمانی در قرن نوزدهم ماهیتاً با پروژهٔ قرن بیستمی جمهوری متفاوت بود. پروژه نخست هدف حفاظت از کشوری چند قومیتی را، از طریق مجموعه اصلاحاتی، دنبال می‌کرد که موجب توانمندی آن در رقابت با اروپا باشد. هدف این اصلاحات نه حذف جهان‌بینی اسلامی یا خلق یک «اسلام اصلاح شده»، که بهره‌گیری از مفاهیم اسلامی برای مشروعیت دادن به نهادها و روش‌های نوین در راستای استحکام کشور بود. مدرنیزاسیون *همراه با* اسلام و نه *علیه* یا *بدون* اسلام دنبال می‌شد. در برابر آن، جمهوری خواستار مدرنیزاسیونی مشروعیت یافته از اسلام نبود و سیاست تازه‌ای مبتنی بر حذف اسلام رسمی از سپهر عمومی و، در صورت لزوم، خلق اسلامی «اصلاح شده» را، که زمینه‌ساز فرآیند سکولاریزاسیون باشد، دنبال می‌کرد. گذار از اصلاحات قرن نوزدهمی *با* اسلام به اصلاحات جمهوری *بدون* اسلام، بازتابی از یک گسست عمده بود که در نهایت اسلام را به هویتی مخالف مبدل می‌ساخت.(۱۷)

در جنگ استقلال، برخی علما با سرپیچی از اطاعت خلیفه، از اقدامات آتاتورک پشتیبانی کردند.(۱۸) علمای ملی‌گرا شدیداً با مبارزات ملی احساس همبستگی می‌کردند و برای دستیابی به یک موضع آبرومندتر دینی، در جهت خدمت به پیشرفت ملت، پشتیبان سکولاریسم آتاتورک بودند. به‌عنوان مثال، احمد ه. آکِسکی که در آن زمان ریاست نهاد مدیریت امور دینی را برعهده داشت، معتقد بود که یک مسلمان خوب یک شهروند خوب ترک نیز هست و با تأکید بر نقش دین در حفظ سلامت ملت ترک به قصد تحکیم مسئولیت‌های مدنی، از ارزش‌های دینی دفاع می‌کرد. درحالی‌که تلاشی اصیل برای شکل‌دهی یک دین ملی در جریان بود، آکِسکی بر کاربرد اجتماعی اسلام در

بنای جامعهٔ مدنی تأکید داشت. این تلاش‌ها را می‌توان راهی برای خلق یک دین «مدنی»، فارغ از آیین‌ها و باورهای جزمی و مشتمل بر اصولی برای پیشبرد اخلاق و احساس مسئولیت مدنی در راستای غنای نظم اجتماعی به‌حساب آورد. جمهوری ترکیه می‌کوشید تا از طریق نهاد مدیریت امور دینی قرائتی بومی از «اسلام مدرن» ارائه دهد.(۱۹) نهاد مدیریت امور دینی از سال ۱۹۲۴ مسئولیت امور دینی و تفسیر اسلام را به طرق زیر برعهده داشته است: (الف) نظارت بر محتوای خطبه‌های نماز جمعه و نظرات دینی با هدف جلوگیری از شکل‌گیری باورهای ضد جمهوریت؛ و (ب) تبیین و تدوین «اسلام مدرن» سازگار با الزامات کشور.(۲۰) دولت مالک مساجد است و مسئولان دینی را به‌عنوان کارکنان خود و با مستمری مشخص نصب می‌کند. مسئولان رسمی دینی تحت‌نظر وزارت آموزش در مدارس امام خطیب آموزش می‌بینند.

رسالت مدیریت امور دینی از صرف نظارت بر دین و عبادات در چارچوب قانون اساسی ۱۹۲۴ فراتر رفته و اقدامات لازم برای «حصول اطمینان از وفاداری مسلمین به اندیشه‌های ملی» را نیز دربر می‌گیرد. قانون ۶۳۳ سال ۱۹۶۳ بازتعریفی از رسالت نهاد مدیریت امور دینی را به این شرح ارائه داده است: «ارشاد باورها و مراسم عبادی و نیز تنویر افکار جامعه در حوزهٔ امور دینی و وجوه اخلاقی اسلام.» در قانون جدید مفاهیم «اخلاق» و «تنویر افکار» بر حوزهٔ دینی افزوده شده است. قانون اساسی ۱۹۸۲ حتی با گامی فراتر مدیریت امور دینی را ملزم ساخت تا «رسالت خود را در چارچوب اصل سکولاریسم و در راستای هدف دستیابی به همبستگی و یکپارچگی ملی ادا کند.» مدیریت امور دینی در حال حاضر سه وظیفه دارد. نخستین مأموریت آن اعمال نظارت و مدیریت بر مراسم و اماکن عبادی از طریق دیوان‌سالاری خاص این نهاد است. مأموریت دوّم این نهاد نظارت بر دوره‌های آموزش قرآن و مدیریت آن، تحت‌نظر وزارت آموزش، است. سومین وظیفهٔ آن نیز تنویر افکار عمومی از طریق پاسخگویی به پرسش‌های

مؤمنان با برگزاری کنفرانس‌ها و کارگاه‌های آموزشی، نشر مواد دینی، و نیز تهیهٔ خطبه‌های نماز جمعه در جهت ارتقای ارزش‌های خانواده و وحدت ملی است. وظیفهٔ اصلی مدیریت امور دینی تمرکز بر منافع اجتماعی اسلام در تأمین رفاه دولت و ملت است.

در انقلاب کمالیستی ترکیه نه فقط نهادهای اسلامی که اعمال اسلامی نیز مورد هجوم قرار گرفتند. در دورهٔ عثمانی، تمام نهادها و قوانین با اسلام گره خورده بودند، که مفهوم آن نیاز جامعه و دولت جدید به منشأ ثالثی برای مشروعیت بود. ترک بودن هنوز مترادف با مسلمان بودن بود. مأموریت اصلی مصطفی کمال [آتاتورک] دگرگون‌سازی جامعه تا حدّ هم‌ترازی با تمدن معاصر بود. مفهوم «تمدن معاصر» جامعه‌ای نوین بر انگاره‌ای اروپایی بود، که می‌توانست مفهوم اسلام را نیز در خود داشته باشد؛ و در واقع همین‌گونه بود. اسلام آگاهانه و از سر عمد از ساختار هویت و نهادهای نوین حذف شده بود. به‌طور خلاصه اصلاحات کمالیستی آموزه‌های گوکالب را نادیده گرفته و با نفی گذشتهٔ اسلامی ـ عثمانی و به نیّت تقلید از نهادها و روش‌های غربی، از اندیشه‌های عبدالله جودت سود جسته بود. رژیم از طریق اصلاحات سکولار، کوشید با پایه‌گذاری هویت نوین ترک، خود را با تمدن اروپایی درآمیزد.

پنج مرحلهٔ توسعهٔ سیاسی در ترکیه

زوال امپراتوری عثمانی منشأ اولین مرحلهٔ توسعهٔ سیاسی ترکیه در قرن بیستم بود.(۲۱) روشنفکران عثمانی به منظور جلوگیری از تلاشی کشور، با طرح ملاحظاتی پیرامون شکل و محتوای اصلاحات مدرن در زمینه‌های آموزش، قضا و قوای مسلح، تحت عنوان الزامات تجدیدقوا و انسجام دولت، تضعیف اقتدار نهادها و مراجع دینی را دنبال می‌کردند.(۲۲) اصلاحات تنظیمات با قصد یکپارچه‌سازی جامعه و دولت و افزودن بر تمرکز دیوان‌سالاری، دولت را به سازوکار کلیدی دگرگونی و مدرنیزاسیون مبدل ساخت.(۲۳) دولت نیز

از طریق سیاست‌های اصلاحی، که از بالا به پایین اعمال می‌شد، چشم‌انداز اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ترکیه را تغییر داد. دوران آغازین جمهوری ترکیه نیز خود روایتی از گسترش نقش دولت در برابر جامعه بود. دیوان‌سالاران و روشنفکران عثمانی و هواداران جمهوری فرآیند غرب‌گرایی را نه به‌خاطر دموکراسی، ملت، یا صِرف غربی شدن، که بیش‌تر به نیّت بقا و اقتدار دولت دنبال می‌کردند.(۲۴) در نتیجه پیوند نزدیکی بین فرآیند غربی سازی و اقتدار دولت برقرار شد.

با تأسیس جمهوری در سال ۱۹۲۳، دولت منافع خود را در چارچوب سکولاریزاسیون و بنای ملتی برخاسته از گروه‌های متنوع قومی و دینی تعریف کرد. دولت کمالیست در واقع دولتی رسالت‌گرا[1] است که هدف خلق ملت ترک و نیل آن به سطح تمدن اروپایی را دنبال می‌کند. مصطفی کمال، بنیان‌گذار آن، بعد از سال ۱۹۲۳ اصلاحاتی را در راستای ایجاد ملت ـ دولتی همگن اعمال نمود که در آن هویت‌های قومی و دینی در سایهٔ ناسیونالیسم ترک ــ ساخته و پرداختهٔ دولت ــ قرار داشت. این اصلاحات، که کمالیسم خوانده شد، دین را در راستای ایجاد جامعه‌ای سکولار مقیّد می‌ساخت. محورهای دوگانهٔ کمالیسم ــ ناسیونالیسم ترک و سکولاریسم ــ منشأ اصلی بحران کنونی ترکیه‌اند. سکولاریسم بیش از آن‌که به معنای جدایی رسمی دین و اقتدار سیاسی باشد، یک ایدئولوژی اثبات‌گرای دولتی با هدف تشکیل جامعه‌ای همگن و طبقاتی است. سکولاریسم ترکیه نیز نشئت گرفته از سنّت فرانسوی ژاکوبنی ـ دولت‌سالارانه[2] جمهوری سوم (۱۸۷۱-۱۹۴۲) است و آشکارا با قرائت انگلوساکسونی سکولاریسم تفاوت دارد. دولت سکولار در ترکیه، با رگه‌های ژاکوبنی خود، به‌جای اتخاذ موضعی بی‌طرف در قبال کردارها و باورهای دینی شهروندان، هدف حذف تظاهرات دینی از سپهر عمومی و قرار دادن دین تحت نظارت شدید دولت را پی می‌گیرد، و به‌عنوان

1. missionist
2. Jacobin-Statist

پروژه‌ای روشنفکری و سیاسی در ترکیه پیشینه‌ای دراز از تفرقه‌اندازی، به حاشیه راندن و حذف بخش‌های عمده‌ای از جامعهٔ ترک دارد.(۲۵) سکولاریزاسیون قانون و آموزش دو ابزار قرائت کمالیستی از سکولاریسم است.(۲۶) در بررسی نیروهای سیاسی اسلامی در سکولاریسم ترکیهٔ امروز، پیشینهٔ طرد و نفی آن می‌بایست مورد توجه قرار گیرد.

پروژهٔ کمالیستی، نظام دقیق و پیچیده‌ای از سکولاریسم را با هدف مهار دین و فروکاستن آن تا حد ایمان فردی به‌وجود آورد، که فهم آن تنها در چارچوب یک پروژهٔ مدرن ملت‌سازی[1] امکان‌پذیر است. اسلام، به‌عنوان یک دین، مرزی بین دین و دولت قائل نیست و با برداشتی خاص از قانون درپی سامان‌دهی زندگی عمومی و ارائهٔ مفهومی جایگزین برای وفاداری، هویت و جامعه است. وجوه تاریخی و عقیدتی از این‌گونه قرائت کمالیستی از سکولاریسم را تحت‌تأثیر قرار داده و بر حساسیت‌های موجود نسبت به مطالبات اسلام ـ محور می‌افزودند.

در پرتو اصلاحات سکولاریستی مصطفی کمال، نهادها و افکار اسلامی دیگر منبع مشروعیت حیات سیاسی به‌حساب نمی‌آمدند. نظام آموزشی به‌خصوص از همهٔ اشکال نفوذ یا مداخلهٔ دینی دقیقاً منفک بود. افزون بر آن، برقراری الفبا، پوشش، تقویم و تعطیلات رسمی تازه از حضور اسلام در سپهر فرهنگی و اجتماعی کاسته بود. به‌طور خلاصه جمهوری نمادهایی را برای نمایش مرحلهٔ گذار از تمدن اسلامی به غربی به‌وجود آورده بود. سکولاریسم ترکِ میراث عثمانی نظارت دولت بر دین را در پرتو مطالبات موجود، خصوصاً در سپهر سیاسی، همچنان ماندگار ساخت. در نتیجه می‌توان گفت سکولاریسم ترک به لحاظ نقش آن در از رسمیت انداختن سیاسی و اجتماعی دین و نظارت اکید دولت بر معرفت دینی، مسیر افراط پیموده است. بینّاز توپراک سکولاریسم ترکیه را، از آن‌جا که بیش از جدایی

---

1. nation-building

دین از سیاست به نظارت اکید بر دین تکیه دارد، نوعی دولت «نیمه ـ سکولار» می‌داند.(۲۷) بلندداور نیز با اشاره به «تنگ‌نظری» سکولاریسم ترک، به این دلیل که در عین تفکیک دین از سیاست، همچنان بر نظارت دولت بر امور دینی اصرار دارد، بین آن و سکولاریسم فرانسه تفاوت قائل است.(۲۸) ایستار تارخانلی، بر اساس تفسیر دادگاه قانون اساسی از پایه‌های سکولاریسم، معتقد است که سکولاریسم ترک یک «ایدئولوژی جامع» ناظر بر سامان‌دهی همهٔ وجوه زندگی اجتماعی و سیاسی است.(۲۹) به‌طور خلاصه سکولاریسم ترک دو شاخصهٔ عمده دارد: از سویی، به‌خاطر ماهیت اسلام، میراث عثمانی و اصلاحات افراطی مصطفی کمال بر اصل اشراف دولت بر دین اتکا دارد، و از سوی دیگر، در راستای غنای اصلاحات ملت ـ دولت، بر قرائتی خاص از «اسلام مدرن» متمرکز است.

بعد از تأسیس جمهوری ترکیه، مسئلهٔ اصلی، چگونگی تحکیم رژیمی سکولار ـ ناسیونالیست بود. دولت برای پیشبرد این پروژه (مرحلهٔ دو) ابتدا دیوان‌سالاری ایدئولوژیک خاص خود (کمالیسم) را به منظور حفظ استقلال عمل در برابر جامعه ایجاد کرد.(۳۰) ایدئولوژی کمالیسم هدف استقلال دولت از نیروهای داخلی و بین‌المللی را در جهت ایجاد ملت ـ دولتی همگن (ترک) و مدرن (سکولار) دنبال می‌کند. ارتش ترکیه، پاسدار حکومت کمالیستی، به پاسدار ملت و مدرنیزاسیون نیز مبدل شد و هیچ‌گاه تردیدی در دفاع از دولت در برابر نیروهای اجتماعی ــ در صورت لزوم حتی با کسب قدرت ــ نشان نداد.(۳۱) مصطفی کمال، در عین این‌که چهره‌ای تاریخی بود، در تارو‌پود فرسودهٔ مشروعیتی گرفتار بود که جمهوری ترکیه بر آن آرمیده است. وی بخشی از اسطوره‌شناسی بانی انقلاب ترکیه بود که سودای اروپایی شدن آن را داشت. به همین دلیل تصویر او در مدارس و میادین آویخته و برپاست. آتاتورک حتی جایی در پندارهای عوام ترک نیز دارد و برخی از شهرنشینان ترک وی را نماد ترکیهٔ امروز می‌دانند. به باور من سخت‌سری آتاتورک در حوزه‌هایی چون اصلاح زبان در آن زمان فاجعه بود. ماجرا اما

ابعاد دیگر نیز دارد. وی یاری‌دهندهٔ نوزایی و خیزش ترکیه مدرن در پی دو قرن هرج‌ومرج و انحطاط بود.(۳۲)

ترکیه در پی جنگ جهانی دوم برای هم‌سویی با غرب علیه تهدید کمونیستی تحت فشار نظام جدید بین‌المللی قرار داشت. جنگ سرد نوری بر نیازهای امنیتی ترکیه تاباند و آنکارا برای پاسخ به آن‌ها به ناتو پیوست. ترکیه طی این مرحله (۱۹۸۳ـ۱۹۵۰)، که مرحلهٔ سوّم فرآیند توسعهٔ سیاسی آن بود، به منظور احراز جایگاه خود در میان دموکراسی‌های غربی نظامی چندحزبی را برگزید. مسائل عمدهٔ کشور در آن زمان عبارت بودند از: **چگونه باید از کشور** (علیه اتحاد شوروی) و **رژیم** (علیه اقتدار اسلامی) ***دفاع کرد، و چگونه باید به ملتی توسعه‌یافته مبدل شد؟*** از آن‌جا که حزب جمهوریت خلق برای تداوم سلطهٔ کمالیستی خود از پشتیبانی مردمی چندانی برخوردار نبود، دفاع از رژیم (کمالیسم) به اولویت ارتش در نظامی چندحزبی مبدل شد. نظامی که در آن تنش مداومی بین مسئولان منتخب و پاسداران غیرمنتخب نظامی و غیرنظامی رژیم در جریان بود. احزاب سیاسی همزمان ناگزیر به بازی در دو میدان ـ انتخابات و رژیم ـ بودند. در بازی انتخاباتی، احزاب درپی حداکثرسازی آرا و کرسی‌های خود دربرابر احزاب رقیب هستند، درحالی‌که در بازی رژیم دغدغهٔ اصلاح رژیم موجود را دارند. تمامی احزاب محافظه‌کار راست میانه، از قبیل حزب دموکراتیک، حزب عدالت، حزب مام وطن، و اکنون نیز حزب عدالت و توسعه، همزمان در این بازی دوگانه درگیر بوده‌اند. هر زمان‌که حزب مدافع رژیم، جمهوریت خلق، به این نتیجه برسد که قادر به کسب قدرت از راه بازی انتخاباتی نیست، با پدید آوردن بحرانی در رژیم هدف سلب مشروعیت از احزاب راست میانه را دنبال می‌کند. راهبردکنونی حزب جمهوریت خلق سلب مشروعیت از حزب عدالت و توسعه با برچسب اتهام ضدیت با رژیم و قصد آن در تغییر رژیم سکولار است. حزب عدالت و توسعه نیز یک بازی انتخاباتی را دربرابر سایر احزاب راست میانه و دینی با هدف حداکثرسازی آرای خود ـ و رقابت با

دیگر بازیگران رژیم نظیر ارتش، دادگستری و دانشگاه‌ها به منظور نفی ضدیت خود با رژیم ـ آغاز کرد. بازیگران اقتدارگرای رژیم، به‌خصوص ارتش، همواره در حدی قدرتمند بوده‌اند که سیاست‌های منتهی به تغییر رژیم را از راه فشار، با بهره‌گیری از ابزارهای مختلف، وتو کنند. این بازیگران تا جایی اجازهٔ انتخابات آزاد و منصفانه می‌دهند، و در حدی راه احزاب منتخب را برای حکومت باز می‌گذارند که قصدی از تغییر رژیم در میان نباشد. به همان اندازه که نظام چندحزبی موجب تقویت دموکراسی در ترکیه بوده، شرایط جنگ سرد نیز بر اقتدار و توان نقش‌آفرینی ارتش افزوده است.

بعد از جنگ جهانی دوّم، ترکیه در فقر مفرط به‌سر می‌برد و منابع آن برای توسعه یا دفاع از خود بسیار محدود بود؛ درحالی‌که قوای نظامی آن، به کمک آمریکا، به دومین نهاد نظامی در درون ناتو مبدل شده و نقش سیاسی این کشور در سطح جهانی افزایش یافته بود. ترکیه با همهٔ دلایلی که برای پیوستن به ناتو داشت ـ از جمله امکان تخصیص منابع بیش‌تر به آموزش، حمل‌ونقل و توسعهٔ اقتصادی ـ ناگزیر از تحمل هزینهٔ بیش‌تر در حوزهٔ دفاع ملی شد و درنتیجه وابستگی آن به آمریکا شتاب گرفت. این فرآیند به‌نوبهٔ خود موجب افزایش اقتدار ارتش شد و آن را به معتمدترین ابزار سیاست آمریکا در ترکیه مبدل ساخت. تأثیر سیاسی عمدهٔ اقتدار مفرط ارتش پیدایش نوعی «حاکمیت دوگانه»[1] بود: ارتش غیرمنتخب و دیوان‌سالاری غیرنظامی دربرابر دولت منتخب. در این دوره، نظام چندحزبی، قانون اساسی جدید ۱۹۶۱ با گرایش لیبرال، و همچنین قطبی شدن عقیدتی جامعه در سال‌های ۱۹۷۰، از عوامل تعمیق تعاملات دولت ـ جامعه بودند.(۳۳) دولت، به‌رغم محدودیت منابع عمومی، توانست آموزش، اقتصاد و شرایط شهرنشینی و نیز حمل‌ونقل را بهبود بخشد. این تحولات بر نفوذ اجتماعی آن افزود. دولت در این فرآیند نه فقط جامعه را متحول ساخت که خود نیز در آن متحول شد.(۳۴)

---

1. dual Sovereignty

شرایط جنگ سرد نیز به ترکیه کمک کرد تا، تحت عنوان امنیت ملی و مبارزه علیه کمونیسم بین‌المللی، جلوی مرکزگریزی هویت‌های قومی و دینی را بگیرد. گروه‌های علوی و کردی وقتی به فکر باز کردن جایی برای خود در ایدئولوژی چپ می‌افتادند، آزادی عملشان محدود می‌شد و آماج رفتارهای چپ‌ستیزانهٔ دولت قرار می‌گرفتند.(۳۵)

چهارمین مرحله در تاریخ ترکیه (۱۹۹۹-۱۹۸۳) غلبهٔ سیاست‌ورزی و رقابت در حیطهٔ هویت و ثروت‌اندوزی فردی، و نیز حضور یک زبان سیاسی تازه پیرامون خصوصی‌سازی، حقوق بشر و جامعهٔ مدنی بود.(۳۶) تحکیم سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال موجب ظهور بورژوازی آناتولیایی شد. گروه‌های کردی، اسلامی و علوی، با اعتماد به نفسی تازه، پرسش‌هایی را مطرح ساختند: «چگونه می‌توان هویت ویژهٔ کردی، اسلامی یا علوی را وارد سپهر عمومی ساخت؟ هر چند این گروه‌ها بدواً دغدغهٔ ظهور خود به‌عنوان هویتی جمعی را داشتند، نیروهای دموکراتیک و بازار، هویت آنان را فردی و خصوصی ساخته و نهایتاً تجزیه کردند. مردم نیز، درنتیجهٔ اتخاذ سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال در میانهٔ سال‌های ۱۹۸۰، نگاهشان را بر مسائل «فردی» و «خود-مدارانه» دوختند. آنچه جهت‌گیری جامعهٔ ترک را مشخص می‌سازد نه سیاست که اقتصاد است. مقصود من از نو-لیبرالیسم تبعیت دولت و سیاست از نیروهای بازار و گزینه‌های فردمحورانه است.(۳۷) نو-لیبرالیسم به معنای خصوصی‌سازی، تمرکززدایی و افزایش مشارکت شهروندی است. فرض خصوصی‌سازی این است که نهادهای دولتی در غیاب اطلاعات و مشوق‌هایی که تنها بازار می‌تواند منشأ آن باشد، کارآمدی خود را از دست می‌دهند؛ و درنتیجه خصوصی‌سازی خود به هدفی برای کارآیی اقتصادی مبدل می‌شود. تمرکززدایی به‌عنوان سازوکار دموکراتیزاسیون، حکمرانی و نیز پاسخ بخش عمومی به رأی‌دهندگان در سطوح محلی، به خصوصی‌سازی خدمات عمومی معینی، چون بهداشت و درمان، آموزش، و حتی امنیت، اعتقاد دارد. مشارکت شهروندی به ابزار

خصوصی‌سازی و تمرکززدایی مبدل می‌شود. نو-لیبرالیسم در ترکیه از هر کشور دیگری در منطقه فراتر رفته و با تغییر نقشه‌شناختی، به‌عنوان چشم‌انداز مردم به جامعه و دولت، و نیز مخالفت با دخالت دولت در اقتصاد و سپهر عمومی، بر نگرشی کارآفرینانه در سیاست‌ورزی تأکید دارد. در فرهنگ کارآفرینانه، دولت به‌عنوان نهاد خدمت‌رسانی به مصرف‌کنندگان (شهروندان) تعریف می‌شود. نخست‌وزیر اردوغان این نگرش کارآفرینانه را به زبان ترکی "Tüccar Zihniyetti" می‌خواند و آن را به دولت، حزب و کل تعاملات اجتماعی تعمیم می‌دهد.(۳۸) مقصود اردوغان از سیاست‌ورزی کارآفرینانه، سیاستی زایا و فارغ از قیدوبند قواعد و نهادهای دیوان‌سالاری است، که در آن نتایج اهمیتی بیش از وسایل یا قواعد دارند، و بر بسط وجوه کارآفرینانهٔ سیاست‌ورزی تأکید دارد. واقعیت این است که تحول مهمی در سیاست داخلی و خارجی ترکیه رخ داده است و محرک آن توان و ظرفیت بورژوازی جدید در نمایش اقتدار خود در صحنهٔ سیاست داخلی و خارجی است.

دولت که با غیرقانونی کردن هویت اسلامی سودای حذف آن را داشت، در مواجهه با عزم جامعه برای بازسازی و بازتعریف همین دولت ناکام ماند. جامعه با رد تلاش‌های دولت در این راستا، در عمل موفق شد آن را منقاد هویت خود سازد.(۳۹) من مرحلهٔ پنجم توسعهٔ سیاسی ترکیه را در کتابی با عنوان ***هویت سیاسی اسلامی در ترکیه***[1] بررسی کرده‌ام و در آن، با پرداختن به تجدید ساختار مناسبات دولت-جامعه در پی تصمیم دسامبر ۱۹۹۹ هلسینکی، جهت روشنی برای چند دههٔ آتی ارائه داده‌ام. با همهٔ دشواری ثبت و ضبط حضور انقلابی همهٔ اجزای جامعهٔ ترک در این دگردیسی تاریخی، ارائهٔ روایتی منسجم از این دگردیسی آسان است. هر چند چنین انسجامی را تنها از طریق حذف ناهمواری‌ها و نوساناتی که منشأ بخش عمده‌ای از شور و سرزندگی مردم بوده است، می‌توان مشاهده کرد. در این

---

1. *Islamic Political Identity in Turkey*

کتاب من، در گسترهٔ ملی و بین‌المللی، تنها به یک بازیگر مهم، حزب عدالت و توسعه، خواهم پرداخت.

در بطن تجربهٔ ترک، چندین عامل تعیین‌کنندهٔ صحنهٔ سیاسی را در اختیار خود دارد. در میان کشورهای اسلامی، ترکیه پرتوان‌ترین سنّت دولتی، و نیز دولت‌مدارترین فرهنگ سیاسی را دارد. به لحاظ تاریخی، نظام امپراتوری عثمانی تعارضی با اسلام نداشت، و این اسلام بود که بیش‌تر منقاد منافع دولت بود.(۴۰) اندیشهٔ سیاسی ترک (سکولار یا اسلامی) نیز، فارغ از یک میراث عمیق استعماری یا معارضه‌ای با غرب، رنگ ضداروپایی نداشت.(۴۱)

ارتش ترکیه نهاد پایه‌گذار جمهوری است و دکترین روشنی مبتنی بر رسالت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون دارد. هیچ‌گاه با نیروهای خارج از خود همکاری نداشته و به هیچ دارودستهٔ عقیدتی اجازهٔ مصادرهٔ پروژهٔ خود را نداده است. ارتش، به‌عنوان پاسدار خودخواندهٔ رژیم سکولار، هنوز هم بیش از هر سازمان مذهبی دیگری اعتبار و احترام دارد. اولین متغیر در سیاست‌ورزی در ترکیه فرهنگ سیاسی دولت‌مداری است که کمالیسم مبدع آن بود و به لحاظ اجرای اصول سکولاریسم و ناسیونالیسم تعریف آن از سیاست «مدیریت جامعه‌ای مدرن» است. کلید دوّم، مشروعیت عام دموکراسی است. این دو متغیر ریشه‌دار معمولاً تنش‌ها و همکاری‌های موردی با اپوزیسیون مذهبی داشته‌اند. بحران معاصر در ترکیه ریشه در ایدئولوژی کمالیسم دارد که هدف آن مدرن‌سازی جامعه از طریق ابزارهای تحت اشراف دولت است. قرائت ترک از مدرنیتهٔ مهندسی نوعی «شهروند سکولار ترک» با سبک زندگی، هویت و رسالتی خاص را مدنظر دارد، که نظام آموزشی، با مأموریت آفرینش انسان نوین و سکولار ترک، ابزار آن بوده است. کسانی که در مقابل این مهندسی مقاومت کنند، یا بر هویت دینی یا قومی خود اصرار ورزند، «خصم» دولت و ایدئولوژی بنیانی آن قلمداد می‌شوند.

در واقع دولت تا جایی به احزاب چپ و راست اجازهٔ فعالیت می‌دهد که در حیطهٔ متغیرهای ایدئولوژیک دولتی باقی بمانند و در راستای دکترین

کمالیستی هدف همبستگی جامعه را دنبال کنند. دولت از هر وسیله‌ای برای واداشتن احزاب به تبدیل ادبیات حاشیه‌ای به زبان ملت ـ سازی، یا سازوکارهای ناظر بر نیروهای مرکزگریز و دگرگون‌سازندهٔ این نیروها استفاده می‌کند. در نتیجه، دموکراسی در ترکیه تنها در حوزهٔ خصوصی به هویت‌های حاشیه‌ای اجازهٔ شکوفایی می‌دهد؛ و حضور آنان در حوزهٔ عمومی را تنها تا زمانی که از حیطهٔ دولتی برحذر باشند، یا ادعای خاص قومی یا دینی نداشته باشند، مجاز می‌داند. تنها دولت است که مرزهای سیاست‌ورزی را مشخص می‌کند و راهی جز این وجود ندارد.

تنش بین سکولاریسم (سبک زندگی غربی) و سبک زندگی ترک ـ اسلامی ریشهٔ شکاف سیاسی در نظام انتخاباتی است. در ترکیه، ویژگی‌های فردی رهبران، شیوهٔ زندگی آن‌ها و مواضعشان در مسائل روزمره بیش از ایدئولوژی احزاب بر آرای مردم اثرگذار است. با وجود این در سالیان اخیر، به‌خصوص در سطح ملی، رأی مردم براساس هویت‌ها و منافع منطقه‌ای بوده است و به‌تدریج مسائلی مرتبط با هویت و شیوهٔ زندگی بیش از تقسیمات طبقاتی بر رفتار انتخاباتی آنان سایه انداخته‌اند. در انتخابات سال‌های ۱۹۹۵، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۲ امور اخلاقی، آموزش دینی، استفاده از روسری در دانشگاه‌ها، جدایی‌طلبی کردی، مناسبات با اتحادیهٔ اروپایی (بر سر مسئلهٔ قبرس و عضویت ترکیه) و آمریکا (بر سر عراق) در رأس برنامه‌های انتخاباتی بودند. هنوز هم جهان‌بینی و ریشه‌های قومیتی بیش از مسائل طبقاتی بر قطب‌بندی‌های اجتماعی چیره‌اند. سیاست‌ورزی در ترکیه، به مفهوم تقابل شیوه‌های زندگی و ارزش‌ها، موجب تداوم شیوه‌های متعارض زندگی است. همگام با گسترش فضاها و فرصت‌ها، هویت‌های اسلامی و کردی نیز در پی پروبال دادن به شیوه‌های زندگی خود هستند. این امر به‌نوبهٔ خود به تقابل جهان‌بینی‌ها منتهی شده و از ظهور یک زبان مشترک جمعی جلوگیری می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت که یک شکاف اجتماعی هنوز رفتارهای رأی‌دهندگان و ائتلاف‌های حزبی را، به لحاظ شیوه‌های زندگی و ارزش‌های

جمهوری (سکولاریسم، ناسیونالیسم دولتی، مرکزمداری) رودرروی شیوه‌های زندگی و ارزش‌های یک جامعهٔ بزرگ‌تر اسلامی (اخلاقیات دینی، ارزش‌های سنّتی، تمرکززدایی، بازار آزاد)، زیر سایهٔ خود دارد. افزون بر این، تعارضات دینی ـ سکولار، سنّی ـ علوی و ریشه‌های قومیتی بیش از پیش به عاملی مهم در هم‌سویی رأی‌دهندگان مبدل شده‌اند. بسیاری از ترک‌ها هنوز حملات تروریستی حزب کارگران کردستان[1] را مهم‌ترین تهدید علیه اتحاد ملت و امنیت کشور قلمداد می‌کنند. به‌عنوان مثال پشتیبانی رأی‌دهندگان از احزاب کردی (حزب دموکراسی خلق، حزب خلق دموکراتیک) تنها در منطقهٔ کردنشین جنوب شرقی متمرکز است و این احزاب خارج از این منطقه چندان جذابیتی ندارند. با وجود این، احزاب دینی و قومی بازتاب‌دهندهٔ ماهیت گونه‌گون و پراکندهٔ فرهنگ سیاسی در ترکیه و آکنده از تعارضات گوناگون‌اند: ترک‌ها علیه کردها؛ مسلمانان سنّی علیه مسلمانان علوی؛ سکولارها علیه گروه‌های اسلامی؛ و تمایزات دیگر اجتماعی ـ اقتصادی. سیاست‌ورزی در ترکیه هنوز به‌شدت متأثر از سه شکاف فرهنگی نخست، به‌عنوان مایه‌های بسیج سیاسی، هستند. اسلام با ایفای نقشی دوگانه در آن، هم زبان مشترک وحدت ملی و هم منشأ اختلاف و تضاد است.

ترکیه، صرف‌نظر از این تنش سیاسی دائم، نه یک اقتصاد رانتی که اقتصادی آزاد و مالیات ـ محور است و طبقهٔ میانه‌ای در حال رشد دارد. اسلام حلقهٔ اتصال بین دولت و ملت، و گونه‌گونی اقتصادی بسترساز کثرت‌گرایی در جنبش‌های اسلامی است. طی چندین دهه اعمال خشک‌سرانهٔ سکولاریسم این واقعیت درک نشد که ترک‌ها انسان‌هایی مذهبی هستند و شعائر اسلامی جانمایهٔ تکامل فردی و حیات روزمرهٔ آنان. در بافت ترکیه، افراد برای برخورداری از حیاتی پرمعنا، می‌بایست نقشهٔ راهی ریشه‌دار در تمدن ترک ـ اسلامی داشته باشد.

---

1. PKK

ماحصل این‌که، تاریخ مدرن ترکیه روایتی است از تنش‌هایی میان حکومتی مصّر بر «مدرنیزاسیون»، و نیروهایی تشنهٔ بازتعریف این حکومت. متغیرهای حکومتی، به لحاظ خلق نوعی پیکربندی سیاسی تازه در فرآیند هم‌سویی گروه‌های اسلامی و صاحبان صنایع بزرگ، هنوز نفوذی فراتر از آثار نوظهور سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال دارند. صاحبان صنایع هوادار دولت‌سالاری به‌تدریج با فاصله گرفتن از کمالیسم خشک و انعطاف‌ناپذیر، چشم‌اندازی لیبرال‌تر (اتحادیهٔ اروپایی) را برگزیده‌اند.

منحنی حلزونی گفتمان هوادار دولت سالاری
ایدئولوژی ترک: ناسیونالیسم، محافظه‌کاری، اسلام‌گرایی

سلیمان دمیرل: حکومت نهادی شکوهمند است. هیچ‌گاه نباید در مباحث مرتبط با حکومت کوتاه آمد. به همهٔ مسائل آن باید پرداخت و در آن پرس‌وجو کرد. عیب‌جویی را باید کنار گذاشت.

یکتا گونگور اوزدن: حکومت عظیم، جلیل و متعالی است. من هیچ‌گاه اتهامی متوجه آن نخواهم ساخت. مسئولیت، درصورت اثبات، تنها برعهدهٔ افراد است نه حکومت.(۴۲)

در ترکیه پیوند بین اندیشهٔ تجریدی و سیاست، یا نظریه و عمل، ناچیز است. در پرتو اصلاحات کمالیستی، سیاست‌ورزی منحصر به نظام اداری بود و این نظام نیز همواره مقصد توانمندی و ماندگاری حکومت را دنبال کرده است. تکامل اندیشهٔ سیاسی همواره معطوف به دفاع از حکومت یا تسلط بر آن بوده، و هیچ طبقهٔ قدرتمندی در ترکیه وجود نداشت که بتواند چالشی در برابر دگردیسی افراطی متأثر از حکومت باشد.

در مثال ترکیه، ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی و کمالیسم، درعین حال که تصاویری متضاد از جامعه و هویت ارائه می‌دهند، همواره با یکدیگر

آمیخته‌اند، و فضای ایدئولوژیکی در این میان همواره رنگی محافظه‌کار داشته است. یکی از شاخصه‌های اصلی محافظه‌کاری ترک حمایت از دولت و تقویت آن است. دولت و ملت کلیتی ارگانیک به حساب می‌آیند و تنوع قومی و دینی در آن به‌ندرت تحمل می‌شود. دولت تا زمانی که از ارزش‌های ملت پاسداری کند از حق انحصاری تعیین منافع ملی برخوردار است. چنین تفکری، تنوع را از بین می‌برد. جامعه را به ملتی همگن مبدل می‌کند و ملت و دولت را هم‌تراز می‌سازد. هرکس با حکومت و ایدئولوژی آن مخالفت کند یاغی شناخته شده و از مشروعیت ساقط می‌شود. در بافت تاریخی ترکیه، حکومت همواره در برابر تجلی کانون‌های جدید اجتماعی خارج از حوزهٔ نفوذ خود مقاومت کرده و هیچ‌گاه خود مروج کثرت‌گرایی سیاسی نبوده است. مشکل اصلی در ترکیه، که مشکل کمالیسم نیز هست، کنار آمدن با پدیده‌ای است که ملیت در آن مفهومی متنوع، چند قومیتی و چند مذهبی دارد. حکومت هنوز نیز از هرگونه تجزیه یا تجمیع ملت واهمه دارد. نهادهای حکومتی، به‌خصوص ارتش، سیاسی کردن هر هویتی خارج از حیطهٔ ناسیونالیسم ترک یا قرائت کمالیستی از آن را (شهروندی و میهن‌پرستی به‌عنوان شالودهٔ ملیت ترک) نامطلوب تلقی می‌کنند.(۴۳) دیدگاهی غالب در میان رأی‌دهندگان حزب عدالت و توسعه، دولت را عالی‌ترین مرجع قلمداد می‌کنند، بدون این‌که رهبری حزب موافق آن باشد. محافظه‌کاری از این‌گونه به‌عنوان کانون مناسبات جامعه و دولت در ترکیه، به ایجاد نگرشی استعلایی نسبت به حکومت ـ به‌عنوان قادر مطلق و حاضر مطلق در همه جا ـ یاری داده است. بسیاری از گروه‌های اجتماعی با کمک به ایجاد چنین تصویری، آن را به‌صورت نیرویی شکل‌دهندهٔ محافظه‌کاری خاص خود متجلی ساخته‌اند.

چنانچه حکومت رکن نخستین محافظه‌کاری ترک باشد، خصایل اسلامی جامعه رکن دوّم آن است. حیات روزمرهٔ ترک‌ها ثمرهٔ ارزش‌های مشترک آنان است.(۴۵) در این ترکیب، سکولاریسم نقشی متضاد و دوسویه دارد: از سویی خصایل اسلامی را تضعیف می‌کند و از دیگر سو منشأ توانمندی دولت است.

مقایسهٔ ملی‌گرایی، محافظه‌کاری و اسلام‌گرایی در ترکیه(۴۴)

	ناسیونالیست	محافظه‌کار	اسلام‌گرا
ایدئولوژی هویت	ناسیونالیسم قومی ـ زبانی، با اولویت ترک و مسلمان ـ عثمانی. شهروندان پیکرهٔ ارگانیک ملت ترک را تشکیل می‌دهند که وفاداری نسبت به دولت ترک و خدمت به آن وظیفهٔ اصلی آنان است. هویت مبتنی بر «دیگران» در داخل و خارج (خصوصاً همسایگان) است. با جهانی شدن سازگار نیست و دغدغهٔ سرزمین را دارد.	ترکیب ترک ـ اسلامی قومی ـ دینی و ترک ـ اسلامی تعریف شده در چارچوب ارزش‌های سنتی آناتولیایی. هوادار حکومت و طرفدار گسترش جامعهٔ مدنی مشتمل بر جماعات و محلات. خدمت به ارزش‌های ملی و معنوی، به‌عنوان رسالت غایی مورد استقبال و احترام است.	اسلامی اسلام و التزام اسلامی مقدم بر ملت و وفاداری ملی. تعریف هویت ملی در چارچوب ارزش‌های اسلامی و تاریخ اسلامی مردم ترک در فرآیند خدمت به اسلام. تأکید بر پیشینهٔ اسلامی حکومت‌های سلجوقی و عثمانی. تشویق و تکریم خدمت به جامعه، امت و حکومت اسلامی. وجود صبغه ضداستکباری.
حکومت	حکومت مقدس‌ترین هویتی است که باید برای آن جنگید، کشت و کشته شد. عشق بی‌قید و شرط به حکومت و وفاداری به آن ضروری است و باید زنده نگاه داشته شود.	به حکومت باید احترام گذارد و از آن اطاعت کرد؛ پاسدار ارزش‌های ملی و سنتی است و چون «پدر» باید به آن نگریست.	حکومت تا آن‌جا مورد احترام است که پاسدار ارزش‌ها و ملاحظات دینی باشد و در صورت ایجاد محدودیتی برای آزادی‌ها و حقوق دینی باید موردنقد قرار گیرد. هدف اسلامی کردن حکومتی است که باید پاسدار ارزش‌های دینی باشد.
سکولاریسم	دین امری خصوصی و جزء مهمی از فرهنگ ملی است. مسئلهٔ روسری را می‌توان در چارچوب الزامات نظم اجتماعی سامان داد و نباید آن را حقی برتر محسوب کرد.	دین امری هم عمومی و هم خصوصی است. نظام حکومتی باید فارغ از نفوذ دین باشد. حکومت می‌تواند در فرآیند حفظ و تداوم ارزش‌های دینی دخالت کند. سکولاریسم امری مربوط به حکومت است و نمی‌توان از شهروندان انتظار سکولار بودن داشت.	نظام تمایزی بین حوزهٔ خصوصی و عمومی قائل نیست و بر حضور ارزش‌های اسلامی در سپهر عمومی تأکید دارد. چشم‌انداز سیاسی در پرتو مطالبات دینی شکل می‌گیرد. استفاده از روسری وظیفه‌ای دینی است و می‌بایست در همهٔ اماکن و حوزه‌های خدماتی مجاز شمرده شود. دغدغهٔ اسلامی کردن همهٔ مظاهر زندگی مدرن.

	ناسیونالیست	محافظه‌کار	اسلام‌گرا
مسئله کردی	مخالفت با هرگونه سازش، طرفداری از غیرقانونی اعلام کردن فعالیت سیاسی کردی	تمامیت ارضی و وحدت ملی والاترین اصول به‌حساب می‌آیند. هویت ترکی هویتی نیمه ـ ملی است و در سطوح خصوصی و عمومی قابلیت ماندگاری دارد. مخالف هرگونه امتیاز سیاسی برای جدایی‌طلبی کردی است. باور و اعتماد به دورانی طولانی از مشارکت در فرهنگ واحد با اکراد.	از «وحدت ملی»، بر اساس تعاریف دینی، حمایت می‌کند و وفاداری اسلامی را راه‌حلی برای جدایی‌طلبی کردی به‌حساب می‌آورد؛ هوادار حقوق فرهنگی، آموزشی و نیز پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی و آموزش دینی به زبان کردی است.
سیاست خارجی	طرفدار مناسبات جاری با ناتو و قائل به اولویت مناسبات با ملت‌ها و گروه‌های ترک همسایه است ... منتقد برتری‌جویی آمریکا و هوادار مناسبات ترکیه و اسراییل است.	طرفدار ناتو و گرایشات اروپایی ترکیه است. پی‌گیر مناسبات نزدیک‌تر با کشورهای ترک و مسلمان است. هوادار مناسبات نزدیک با آمریکا و اسراییل و بسیار عمل‌گرا است.	اشتیاق چندانی نسبت به مناسبات ترکیه با ناتو نشان نمی‌دهد. طرفدار مناسبات نزدیک‌تر با کشورهای مسلمان و همبستگی اسلامی است. مخالف نقش آمریکا و به‌شدت منتقد مناسبات ترکیه ـ اسراییل است. با الهام از تاریخ عثمانی، نقش برجسته‌ای برای ترکیه در میان کشورهای اسلامی قائل است.

سکولاریسم ترک با ایجاد فضایی بسته و مهار شده برای عملگرایی اسلامی اجازهٔ هیچ حرکتی را در جهت تغییر ماهیت سکولار حکومت به آن نمی‌دهد.(۴۶) یکی از اصول پایه‌ای قانون اساسی ۱۹۶۱ و ۱۹۸۱ ترکیه الزام حکومت به تقویت وجوه سکولار نظام سیاسی و حفاظت از آن است. متغیرهای نهادینه در ترکیه مانع اذعان صریح احزاب به اسلامی بودن خود، یا چالش ماهیت سکولار حکومت است. قواعد رژیم گروه‌های اسلامی را

ناگزیر از حرکت در محدودهٔ احزاب راست ـ میانه می‌کند، که این خود مسبب وابستگی بیش‌تر گروه‌های اسلامی، محافظه‌کاران و برخی ناسیونالیست‌ها بوده است. به این ترتیب تقدس، میانه‌روی و محافظه‌کاری به هویت ثانوی گروه‌های اسلامی مبدل شد. قرابت بین محافظه‌کاران (که بر اخلاقیات و وفاداری به میهن و حکومت تأکید دارند) و اسلام‌گرایان (که درپی وحدت جامعهٔ اسلامی، اسلام را نقشهٔ راهی برای زندگانی سیاسی و اجتماعی می‌دانند) استخوان‌بندی احزاب راست میانه را تشکیل می‌دهد. محافظه‌کاران رسالت خود را حفاظت از ارزش‌های ملی، سنّتی و معنوی ملت می‌دانند(۴۷) و اسلام را ملات اجتماعی جامعه و عنصری حیاتی در فرهنگ ملی قلمداد می‌کنند.

گروه‌های اسلامی همواره از طریق احزاب راست ـ میانه جویای فرصتی برای تغییر ماهیت رژیم بوده‌اند؛ در حالی که محافظه‌کاران، که احزاب راست ـ میانه را نیز زیر نفوذ خود دارند، از گفتمان ارزش‌های معنوی (اسلامی) و نهادهای دینی برای بسط پایگاه انتخاباتی خود و همچنین حصر مطالبات گروه‌های دینی درون نظام سکولار سود جسته‌اند. در نتیجه، نقطهٔ کانونی از تغییر رژیم به تغییر رژیم از درون منتقل شد. نورای مِرت اختلاف عمده بین اسلام‌گرایان و محافظه‌کاران را در تعریف گفتمان سیاسی آنان می‌داند: جنبش اسلامی خود را در جایگاه اپوزیسیون رژیم تعریف می‌کند و در پی تغییر رژیم است، در حالی که محافظه‌کاران بر گفتمان قدرت و همسازی با آن تأکید دارند.(۴۸) به‌رغم این اختلاف احزاب محافظه‌کار راست ـ میانه خود به حامیان گروه‌های اسلامی در برابر سکولاریسم تندرو مبدل شدند. احزاب راست ـ میانه، نظیر حزب دموکراتیک، حزب عدالت و حزب مام وطن همواره در جلب حمایت بخش‌های عمده‌ای از رأی‌دهندگان دینی موفق بوده‌اند. قرابت تاریخی میان اسلام‌گرایی و محافظه‌کاری، نقشی تسهیل‌کننده در دگردیسی گفتمان و سامان‌های اسلامی ایفا کرده است؛ و با میراثی این چنین، گروه‌هایی با پیشینهٔ اسلامی راحت‌تر در قاب محافظه‌کاری قرار می‌گیرند.

ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی

سکولاریسم ترک به معنای «حذف دین از عرصهٔ سیاست، در عین استمرار مداخلهٔ دولت در امور دینی» است.(۴۹) در بافت ترک سکولاریسم خود ابزاری است برای ترسیم حد و حدودی اسلامی و کنترل آن؛ و به واقع هر قدر جامع و پیشرو به‌نظر برسد، باز قدرت‌مدار و واپس‌گرا است. مصطفی کمال فراتر از تلاش برای از رسمیت انداختن دین، به‌عنوان هدف اصلی خود و در راستای پیشبرد علایق ملی و حکومتی، در پی خلق مجموعه‌ای از نهادها و نظام‌های حقوقی برای «نظارت» بر اسلام، «بهره‌گیری» از آن، و، در صورت نیاز، «بازآفرینی» آن بود. حکمرانی هر حزب یا گروه اجتماعی متکی بر هویت دینی، چون سلسله‌های صوفی، را که به نیّت پیشبرد علایق دینی تأسیس شده بود، ممنوع و غیرقانونی اعلام کرد. افزون بر آن، هیچ نهاد یا زبان اسلامی در سپهر عمومی، که خود توسط حکومت ساختاربندی شده بود، تحمل نمی‌شد. مأموریت حکومت شکل‌دهی و سامان‌دهی نیازهای دینی مردم به نوعی سازگار با ماهیت سکولار حکومت بود. حکومت در حالی که موانع پیچیدهٔ نظامی ـ قانونی در برابر اسلام سیاسی قرار می‌داد، تا آن‌جا که احزاب در حوزهٔ دکترین کمالیست عمل می‌کردند، به باز و رقابتی بودن نظام سیاسی متعهد بود.

اندیشمندان ترک که در ترکیه بالیده بودند، در کنار دغدغهٔ رقابت با غرب و تبدیل کشور به جامعه‌ای بر انگارهٔ اروپایی، همواره صداهای اسلامی منتقد غرب‌گرایی را به حساب شورشی علیه قرائت خودی از مدرنیته می‌گذاشتند.(۵۰) ناظران سیاست‌های ترکیه در خارج نیز معمولاً جنبش اسلامی را در جایگاه مخالف حکومت می‌دانند ـ بدون این‌که نگاهی به مناسبات مسالمت‌آمیز آن با حکومت داشته باشند.(۵۱) فرض گریزناپذیر بودن تنازع ایدئولوژی‌های اسلامی و کمالیستی تکامل و دگردیسی مشترک حکومت و جامعه را نادیده می‌گیرد. یکی از نتایج بدیهی این قرائت، تلقی توفیق اسلام سیاسی به‌عنوان شکستی برای کمالیسم از یک سو، و شکست اسلام‌گرایی

به‌عنوان توفیقی برای کمالیسم از سوی دیگر است. این تحلیل دو وجهی به یکی از مدل‌های غالب در مطالعات ترکیهٔ معاصر مبدل شده است.

اصلاحات مصطفی کمال، و برنامهٔ آزادسازی اقتصادی اوزال، فرصت‌هایی به‌وجود آوردند که خود جانمایه‌ای برای تجدید ساختار اسلام شدند. از آن‌جا که سکولاریسم مصطفی کمال ضد دینی به‌حساب می‌آید، تقریباً تمامی اندیشمندان آشتی کودتای ۱۹۸۰ با اسلام و عمل‌گرایی اسلامی را منشأ اسلام‌گرایی پس از ۱۹۸۰ در ترکیه می‌دانند. این برداشت، با غفلت از مناسبات پیچیده و چندوجهی اسلام و حکومت، و نیز مبالغه در مورد ماهیت سکولار حکومت، بر واقعیت رفتار شدیداً متفاوت نهادهای حکومتی در استان‌ها با نهادهای متبوع خود در آنکارا چشم می‌بندد. آبشخور اصلی مشروعیت حکومت ترکیه همواره اسلام و پیوند نزدیک آن با گروه‌های اسلامی بوده است. اسلام و سکولاریسم جمهوری نه عرصه‌هایی منفک و متضاد که اندام‌هایی هم‌ساز در یک فرآیند توسعه تاریخی متشابه‌اند. بِرکز[1]، تانایا[2] و لوییس[3] با تلقی خاص خود از مناسبات بین اسلام و حکومت ــ از آن‌رو که ابعاد و گونه‌گونی آن بیش از آن است که برخی متفکران سکولار سنّتی قصد باوراندن آن به ما را دارند ــ قرائت نادرستی از این مناسبات ارائه داده‌اند.(۵۲) ناسیونالیسم ترک، منطق ذاتی تبادلات جمعیتی با کشورهای بالکان، و سیاست‌های تبعیض‌آمیز اخذ مالیات طی جنگ جهانی دوم، در مجموع نشانه‌هایی از ریشه‌های ژرف دینی حکومت‌اند. آنچه می‌بایست برای حکومت ترکیه به لحاظ ایدئولوژیک «غیرخودی» تلقی شود، نه اسلام و اسلام‌گرایی ترک که اسلام‌گرایی مهار گسیخته یا اسلام‌گرایی عَرَبی[4] است.

در بافت ترکیه، نهادهای حکومتی و قرائت ترکی از ناسیونالیسم نقشی تعدیل‌کننده و قاطع در پایه‌گذاری جنبش‌های اسلامی داشته‌اند. عمل‌گرایی اسلامی، یا اسلام‌گرایی، در قالب ناسیونالیسم ترک شکل گرفته است. در

---

1. Berkes
2. Tunaya
3. Lewis
4. Arab Islamism

فراگرد ملت‌سازی، از اسلام ترک، که همواره حکومت ـ محور بوده، به‌عنوان یک ایدئولوژی ملی و شکلی از هویت بهره‌گیری شده است.(۵۳) تعامل دائمی بین ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی به تحکیم محافظه‌کاری در عرصهٔ سیاسی یاری داده است. طی جنگ سرد فرض این بود که عمل‌گرایی اسلامی با عملکرد احزاب محافظه‌کار ضدکمونیست راست ـ میانه مترادف است. اسلامِ *همراه با* ناسیونالیسم نوعی ایدئولوژی محافظه‌کار علیه لیبرالیسم و احزابِ چپ‌گرا بود.(۵۴) ناسیونالیسم به چارچوبی برای ذهنیتی مبدل شد که اسلام‌گرایی در آن موجه و مقبول بود. در پهنهٔ تاریخی نیز، روشنفکران عثمانی در اواخر قرن نوزدهم تحت‌تأثیر باورهای ناسیونالیستی، در پی بنای ملتی متکی بر علقه‌ها و التزامات اسلامی بودند. در ذهنیت این روشنفکران ملت جامعه‌ای تعریف شده بر اساس دین (امت) و اسلام‌گرایی مترادف با ناسیونالیسم بود. شریف ماردین سیاسی کردن اسلام را به‌عنوان فراگردی پیشتاز در ملت‌سازی مورد بررسی قرار داده و چگونگی تکامل ناسیونالیسم ترک از بطن اسلام‌گرایی قرن نوزدهم را تشریح کرده است.(۵۵) در بافت ترکیه، خویشاوندی ذهنی بین اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم مرزهای متعارف را درهم ریخته است.(۵۶) هویت ترک در حدی تفکیک‌ناپذیر با اسلام عجین بوده و خدمات ترکیه در راستای تداوم دکترین اسلامی را نمی‌توان انکار کرد. در نتیجه نمی‌توان ترک بود اما مسلمان نبود. یک یونانی غیرمسلمان، ارمنی یا یهودی می‌تواند شهروند ترک باشد اما ترک نخواهد بود.(۵۷) برای ناسیونالیست‌های قومی ـ دینی ترک، ملت ترک ملتی مسلمان با رسالتی خاص در درون اسلام و برای اسلام به‌حساب می‌آمد. آنان حکومت را بهترین مدافع اسلام در برابر مسیحیت می‌دانستند.

در دوران طلایی کمالیسم، خصوصاً بعد از شورش مِنِه‌مِن[1] علیه اصلاحات مصطفی کمال، نهادهای حکومتی با تکیه بر برداشت سکولار از

1. Menemen

ناسیونالیسم، از هر وسیله‌ای برای حذف اسلام از عرصهٔ عمومی سود جستند. با پیدایش نظام چند حزبی در سال‌های ۱۹۵۰، مردم عمدتاً علیه این سیاست واکنش نشان داده و با حزب مخالف دموکراتیک همسو شدند.

در دوران جنگ سرد، اسلام‌گرایی و عمل‌گرایی سیاسی اسلام-محور حول سلسله‌های پنهان صوفی شکل گرفته بود. در این دوران فراگردی دوگانه رخ نشان می‌داد: ناسیونال شدن اسلام و اسلامی شدن ناسیونالیسم علیه عمل‌گرایی نوظهور چپ. جنبش نورِ نو-صوفی[1] قرابتی با ناسیونالیسم یافت و سنّت نقشبندی بر مرجعیت حکومت تأکید گذارد. احساسات ضداستعماری نیز عامل افزایش حضور آنان در جنگ استقلال تحت فرمان مصطفی کمال شده بود.

در سال‌های ۱۹۶۰، نجیب فاضل کِساکورِک (۱۹۸۳-۱۹۰۴) و عثمان یوکسِل سِردِنِگچتی (۱۹۸۳-۱۹۱۷) با ارائهٔ تعریفی از ناسیونالیسم ترک در چارچوب اسلام نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری اسلام‌گرایی ترک ـ ملازم با ـ ناسیونالیسم ایفا نمودند. در این دوره اپوزیسیون اسلامی بر محور ناسیونالیسم استوار بود و نامبردگان انتقادات اسلامی خود از نظام کمالیسم را در پوشش واژگان ناسیونالیستی عرضه می‌کردند. در نتیجه، برای بسیاری از ترک‌ها، «عشق به دین و عشق به ملت درهم آمیخته، و حتی یکپارچه، است.»(۵۸) در این اثنا اسلام‌گرایان عرب، ایرانی و پاکستانی، نظیر قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶)، شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳)، و مولانا مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳)، با هدف آزاد ساختن اسلام از قید فرهنگ محلی و تشکیل حکومت اسلامی، انگارهٔ جدیدی از اسلام‌گرایی افراطی خلق کردند. روشنفکران مسلمان ترک، چون نجیب فاضل و نورالدین توپچو (۱۹۷۵-۱۹۰۹) و گروه‌های صوفی با روگردانی از نفوذ نویسندگان تندروی «بیگانه» اسلام را عنصر اساسی فرهنگ ترک خواندند. در حالی که اسلام‌گرایان تندرو در پی دگردیسی جامعه و

1. neo-sufi Nur movement

حکومت بودند، روشنفکران سنّتی با گرایشات صوفی بر حفظ حکومت و ارزش‌های فرهنگی ترک تأکید داشتند. به این ترتیب محافظه‌کاری حزب عدالت و توسعه تا حد زیادی در اسلام ترک، که با هدف ماندگاری ارزش‌های ترک ـ اسلامی محک خورده و بومی شده است، ریشه دارد. برخی وجوه ناسیونالیسم ترک جانشین هویت اسلامی شده و ایجاد یک فضای روشنفکری امکان راه‌یابی ارزش‌های دینی به عرصهٔ عمومی را فراهم ساخته است.

چشم‌انداز اسلامی: بومی‌سازی از طریق تشویق و تنبیه

تاریخ جنبش‌های اسلامی روایتی از هم‌کوشی شبکه‌های نوین اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. شبکه‌ها به جنبش مبدل شدند؛ جنبش‌ها در احزاب سیاسی جان گرفتند؛ و احزاب به ایفای نقشی مهم در پیشبرد مدرنیته‌ای جایگزین پرداختند. مسلمانان برای پاسخگویی به سه گرهٔ جهانی شدن ــ هویت، عدالت و اخلاق ــ به اسلام رجوع می‌کنند. در نتیجه مقولات اسلامی را می‌بایست به‌عنوان یک فراگرد مورد توجه قرار داد، تا به‌جای ختم مقال و نوعی فصل‌الخطاب بودن، زمینه‌ای مشترک برای گفت‌وگو و مشارکت مردم عادی در فراگردی به زبان آشنای جامعه ــ مفاهیم اسلامی و گفتمان اخلاقی ــ فراهم آورد.

تکامل و تعریف جنبش اسلامی تا حد زیادی حاصل تعامل آن با حکومت بوده است. این تعامل نه تنازعی دوقطبی بین هویت‌ها و ایدئولوژی‌ها که از نوع همیاری موردی، تقابل یا هم‌زیستی است. رقابت درونی جنبش‌های مختلف اسلامی بر سر منابع، تفاسیر قرآنی و مفهوم **خدمت** (خدمت‌رسانی به حکومت و جامعه) در فرهنگ ترک ـ اسلامی سه عامل کلیدی در این چالش‌اند.(۵۹) تقریباً همهٔ جنبش‌های سیاسی اسلامی مشروعیت عمومی خود را از طریق فعالیت در چارچوب خدمت کسب می‌کنند. فعالیت‌های اسلامی، با نقاط مرجعی خاص در ذات خود (خدمت به‌خاطر خدا)

می‌بایست در چارچوب زبان سکولار نیز واجد مشروعیت باشند.

گونه‌گونی ذاتی و رقابت نهادینهٔ جنبش‌های مختلف اسلامی آثاری پویا و بومی‌ساز دارند. چهار بازیگر چشم‌انداز دینی ترکیه عبارت‌اند از: اسلام سیاسی؛ اسلام اجتماعیِ گروه‌های گستردهٔ (نو-) صوفی؛ اسلام حکومتی نهاد مدیریت امور دینی؛ وگروه‌های تندرو اسلامی.(۶۰) مبارزه‌ای بر سر ذات اسلام در جریان است و در این زورآزمایی درون‌گروهی گروه‌های تندرو، نظیر حزب‌الله کرد، از آن‌جا که پویایی یک نظام بالنسبه باز سیاسی مانع تحمیل برداشت‌های خاص گروهی به دیگران است، بخت توانمندتر شدن، بیش از این، را ندارند (به فصل ۶ مراجعه شود).

حضور یک حزب اسلامی در سیاست‌ورزی محلی و ملی، به لحاظ امکان بومی‌سازی زیاده‌روی‌های اسلامی و یادگیری شیوهٔ تفصیل و تبیین منافع و مطالبات در چارچوب گویش سکولار سیاسی، اهمیت فراوان دارد. با پیدایش نظام چندحزبی در سال‌های ۱۹۵۰، ابتدا حزب دموکرات راست-میانه مطالبات اسلامی را، در بعد ملاحظات فرهنگی و حقوق بشری، به سپهر سیاسی کشاند.(۶۱) این حزب از مسائل اسلامی برای مقابله با سیاست‌های یکه‌تازانهٔ حزب جمهوریت خلق بهره جست. تقریباً همهٔ سیاست‌مداران راست-میانه، در رأس آن‌ها عدنان مِندِرس، در سخنرانی‌های عمومی خود از زبان دینی سود جسته‌اند و بر نقش وحدت‌بخش اسلام و تعهد حکومت به پاسداری از ارزش‌های ملت ترک تأکید داشته‌اند. اندیشمندان گفتمانی را که در آن رهبران سیاسی، به نیّت خلق مفهومی از وحدت و هویت مشترک ملی، بر نهادهای دینی و اصول متعالی اصرار ورزیده‌اند، «دین مدنی»[1] خوانده‌اند. اسلام‌گرایان سیاسی که به‌عنوان یک وظیفهٔ دینی در پی جلب حمایت هواداران از برنامهٔ سیاسی خود هستند، از این‌رو با راست-میانه تفاوت دارند.

---

1. civil religion

بعد از انحلال حزب دموکراتیک در سال ۱۹۶۰، حزب عدالت سلیمان دمیرل در مبارزات انتخاباتی خود بر مسائل اسلامی و آزادی‌های دینی تأکید ورزید، و بیش‌تر گروه‌های صوفی نیز، به‌خصوص جنبش نور، از برنامهٔ سیاسی وی حمایت کردند. دمیرل برای تقویت صنایع ملی، از طریق سه برنامهٔ هم‌پیوند، سیاست‌های اقتصادی جایگزینی واردات را دنبال کرد: (الف) محدودیت‌های وارداتی و بالا بردن تعرفه‌ها برای حمایت از صنایع بومی، (ب) ثبات نرخ ارز در جهت بالا نگاه داشتن مصنوعی ارزش لیرهٔ ترک و ترغیب شرکت‌های ترک به استقراض دلار از دولت برای واردات مواد خام، (پ) تخصیص یارانه برای کشاورزان و پرداخت دستمزدهای بالاتر از بازار برای نیروی کار شاغل در صنعت. این سیاست‌ها به زیان خرده بورژوازی ــ کسبه، صنعتگران و تجار خرده‌پا ــ تمام شد، که خود پایگاه اصلی یک جنبش مستقل اسلامی به رهبری نجم‌الدین اربکان، رئیس اتاق‌های بورس و تجارت ترکیه، بودند.(۶۲) افزون بر آن، سیاست‌مداران محافظه‌کار ـ ناسیونالیست (پروفسور عثمان توران و یوکسِل سِر دِ نِگچتی) با نارضایتی شدید از سیاست‌های فرهنگی حزب راست ـ میانه عدالت تصمیم به پشتیبانی از آرایش سیاسی نوین به رهبری نجم‌الدین اربکان گرفتند. پایه‌گذاران حرکت ملی گروش غالباً اعضای پیشین حزب عدالت بودند.(۶۳) حزب نظام ملی در سال ۱۹۷۰، بعد از انتخاب اربکان، در سال ۱۹۶۹ به‌عنوان کاندیدای مستقل از ایالت قونیه، تأسیس شد. در اکتبر ۱۹۷۲ نخبگان حزب نظام ملی اقدام به تأسیس حزب رستگاری ملی کردند.

نتیجه‌گیری

انتظاراتی وجود داشت که پروژهٔ مدرنیزاسیون کمالیست با تشکیل جامعه‌ای مدرن و سکولار به فرجام رسد. رویدادهای اخیر در ترکیه، به‌خصوص ظهور اسلام سیاسی، هیچ‌یک از این انتظارات را تأیید نکرده است. سکولاریسم و مصرف‌گرایی در زوایای زندگی، با شتاب و آثاری متفاوت، ریشه دوانده

است. ترکیه، با شبکه‌های اسلامی خود و هویتی اسلامی، سرشار از جسارت و اعتماد به نفس، مدرن‌تر شده است. این فراگردها، خصوصاً آنچه سیاست‌های نو-لیبرال اوزال آغازگر آن بوده، بیش از سکولاریسمی همگون و متجانس منشأ خلق هویت‌ها و انگاره‌هایی دوگانه در زندگی بوده است. پروژهٔ مدرنیزاسیون مصطفی کمال تا سال‌های ۱۹۸۰ بر بخش اعظمی از زندگانی روزمره سایه نینداخته بود. با پیشرفت سیاست‌های نو-لیبرال، اما، الگوها و انگاره‌های مصرفی به‌شدت دگرگون شده‌اند.

ترکیهٔ کهن، که در چارچوب ایدئولوژی کمالیست تعریف می‌شود، هنوز خود را مدرن می‌خواند؛ درحالی‌که به‌واقع می‌توان گفت اگر رو به زوال نباشد، رنجور است. ترکیه‌ای نوین، با برداشتی نوین از حکومت و سیاست در حال تولد است. زوال ترکیهٔ کهن و ظهور ترکیهٔ نوین از نگاه برخی انقلاب و از نگاه شماری ارتجاع است. رهبری مرحله‌گذار به اعتدال و میانه‌روی برعهدهٔ پیکرهٔ نوینی از بازیگران اجتماعی، به‌خصوص گروه‌های اسلامی و بورژوازی نوظهور، قرار گرفته است.

از سال ۲۰۰۸ گروه‌های اسلامی در ترکیه برنامهٔ متفاوتی درپیش گرفته‌اند. آنان نه در پی ایجاد یک نظام حکومتی، که بیش‌تر خواهان رهاسازی دین از قید حکومت و رفع موانع زندگی دینی هستند. آنان، همزمان از حکومت انتظار دارند تا از ارزش‌های اخلاقی جامعه که آن را منبعث از اسلام و برداشت اسلامی از حیات طیبه می‌دانند، پاسداری کند؛ موجب تقویت مناسبات با کشورها و جوامع اسلامی شود؛ و نمایندهٔ تمدن اسلامی در جهان ــ در همهٔ ابعاد اقتصادی، فرهنگی و علمی آن ــ باشد. همراه با تکامل اعتدال و میانه‌روی، الزامات عضویت در اتحادیهٔ اروپایی نیز پرتوان‌ترین انگیزه برای تحکیم دموکراسی بوده است.

جمهوری ترکیه ازطریق انقلاب متولد شده است و نمی‌توان اصول زیربنایی آن را ازطریق دموکراسی به آسانی تغییر داد. این نکته بدین معنا نیست که دموکراسی را تنها باید در بطن رژیم کمالیست سامان‌دهی و

مدیریت کرد. با این حال، در مورد ترکیه ــ و در مورد ایران ــ می‌بایست به تفاوت بین «مقبولیت» و «مشروعیت» توجه اکید داشت. می‌توان انتظار دگردیسی تدریجی سیاست‌ها را از طریق یک قرار هم‌زیستی دقیقاً سازمان‌دهی شده بین پاسداران انقلاب و آنان‌که خواهان تغییر آن از راه مشارکت عمومی هستند، نیز داشت.

یادداشت‌ها

1. Societal groups such as the Turkish Industrialists' and Businessmen'sAssociation (TÜSIAD),the Economic and Development Foundation (IKV) and the Turkish Economic and Social Studies Foundation (TESEV) played a major role persuading the skeptical bureaucracy and the media.
2. On those who stress external factors more than domestic, see E. Fuat Keyman and Ziya Oniş, "Helsinki, Copenhagen and Beyond: Challenges to the New Europe and the Turkish State," in Mehmet Ugur and Nergis Canefe (eds.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* (London: Routledge, 2004), pp. 173-193; Ziya Oniş, "Turkish Modernization and Challenges for the New Europe," *Perceptions*, (Autumn 2004), 5-28.
3. The Tanzimat period (1839-1923); the Republican period (1924-1950); Multi-party period and the Cold War (1950-1983); the neo-liberal revolution (1984-1999); the Europeanization, i.e. the implementation of the Copenhagen criteria, period (1999-present).
4. Halil Inalcık, "Turkey", in Robert E. Ward and Dankwart Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 42-63; Serif Mardin,"Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), 197-211.
5. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Routledge, 1999).
6. A number of prominent Ottoman historians, such as Colin Imber, Rudi Paul Lindner, Gyula Kaldy-Nagy, Ronald C. Jennings and Colin Heywood, argue that there is not enough historical evidence to prove the *gaza* thesis. See Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003); Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, 19 (1987), 7-27. Imber's interpretation has been challenged by Camal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995, p. 152.
7. Halil Inalcık, "Islam in the Ottoman Empire," *Turcica*, 5-6 (1968-70), 23-25.
8. Inalcık, "Islam in the Ottoman Empire," 20-21.
9. For the Tanzimat era, see *Tanzimat I* (Istanbul: Devlet Basımevi, 1940); Ilber Ortaylı, *Imparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (Istanbul: Hil Yayınları, 1995).
10. Berkes, *The Development*, pp. 197-198.

11. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962); Şerif Mardin, *Jön Türklerinin Siyasi Fikirleri*, 1895-1908 (1964, 2nd edn., Istanbul: İletişim, 1983); David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (London: Cass, 1977). See also Masami Arai, "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği," in Mehmet Ö. Alkan (ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirausı* (Istanbul: İletişim, 2001), pp. 180-195.

12. One of the best analyses of Turkish nationalism is Yusuf Sarınay, *Turk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)* (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 2004); Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press), p. 204.

13. The journal *Yeni Felsefe Mecmuası* (The Journal of New Philosophy) was published in 1911 to disseminate the ideas of the group of the new life *(yeni hayat)*.

14. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Istanbul: Toker Yayınevi, 1999); Gökalp, *Türkleşmek, Islamlaşmak, Muasırlaşmak* (Istanbul: Toker Yayınevi, 1999); Mehmet Ö. Alkan, "Laik Bir Ideolojinin Doğusu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal Ideolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası," *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* (Istanbul: Istanbul Barosu Yayını, 1992), p. 378.

۱۵. شکست‌های بالکان و جنگ جهانی اول تأثیرات عمده و فاجعه‌باری بر نخبگان عثمانی داشتند. احساس عمیق حقارت در برابر کشورهای اروپایی نخبگان ترک را ــ که اسلام و عثمانی را مسبب این تحقیر و در نتیجه زوال هویت خود می‌شناختند ــ بر ضد اسلام شورانید. نخبگان جمهوری‌خواه برای بازیابی هویت و اعتماد به‌نفس خود از همهٔ ابزارها برای خلق احساسی نو از هویت و همبستگی فارغ از دین، و نیز جامعه‌ای شکل گرفته در پرتو علم، سود جستند. نخبگان جمهوری نهاد مدیریت امور دینی را به قصد مهار اسلام و سد نقش‌آفرینی به اصطلاح واپسگرایانه آن تأسیس کردند.

16. Selim Deringil, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey," inD. Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 217-226.

17. Halil Ibrahim Yenigün, "Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship," paper read at 2nd Annual Graduate Student Conference of the Department of Politics, March 28, 2005 at the University of Virginia,

Charlottesville. wwdop-2006- <www.virginia.edu/politics/ grad_program/print/ paper-yenigun.pdf>

18. Paul Dumont, "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk," *Journal of the American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, 1 (1980-1981), 17-32.
19. Kamil Kaya, *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (Istanbul, 1998), pp. 188-189.
20. There are very few studies on the DRA, which was created on March 3, 1924 after the dissolution of the caliphate and the Ministry of Religious and Charitable Foundations. The head of the DRA is appointed by the president on the advice of the prime minister. Iştar Gözaydin's legal study of the DRA is the best study on the organization. The first comprehensive policy-oriented study was carried out by TESEV, a social-democrat think-tank in Istanbul, which includes a number of analytical articles as well. See Iştar Tarhanlı-Gözaydın, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Turkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (Istanbul: Afa, 1993); Ruşen Çakır and Irfan Bozan, *Sivil, Şeffaf Ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* (Istanbul: TESEV, 2005).
21. Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977).
22. Eric Zürcher, *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 1997).
23. Yusuf Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı* (Istanbul: Eren, 2000).
24. Şerif Mardin, "Center and Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, 102 (1973), 169-190.

۲۵. در آرای دادگاه قانون اساسی ترکیه، تنها سپهر عمومی سکولار، پالوده از همهٔ اشکالِ افتراقِ ریشه‌دار در قومیت یا دین، با صلح و سلامت ملازم است. حکومت همواره در پی حصول اطمینان از همگنی و یکپارچگی سپهر عمومی و عاری‌بودن آن از هرگونه نماد و نشانهٔ دینی است. ادعاهای نشئت گرفته از دین در سپهر عمومی نفاق‌افکنانه و پرخطر به‌حساب می‌آیند. سکولاریسم به این ترتیب، با تعریفی که از آن در ترکیه وجود دارد، به ایدئولوژی اقتدارگرایانهٔ حکومتی مبدل شد که در پی حذف تفاوت‌ها و تمایزات دینی و قومی، به نام و با مستمسک ارزش‌های عصر روشنگری و همگن‌سازی، است.

26. Berkes, *The Development*, pp. 467-468.
27. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden. E. J. Brill, 1981); Binnaz Sayarı, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi," *A.U. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 33* (March-June 1978), 176.

28. Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (Ankara: Son Havadis Marbası, 1955), p. 234; Halide Edip, "Dictatorship and Reform in Turkey," *The Yale Review*, 19 (1929), 38.
29. Istar Tarhanlı, *Müslüman Toplum ve "Laik" Devlet* (Istanbul: Afa, 1993), p. 164.
30. For an account of this social engineering carried out by the Kemalist elite, see Jeremy Salt, *A Fez of the Heart* (Washington, PA: Harvest Books, 1996).
31. One of the key characteristics of the 1961 and 1982 constitutions is the expansion of the "reserved domains" of power and authority for the military and civilian bureaucracies that are not directly accountable to the electorate.
32. Vamik Volkan and Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Andrew Mango, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000).
33. Walter F. Weiker, *The Turkish Revolution: 1960-1961* (Washington, DC: Brookings Institution, 1963).
34. Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
35. Elisabeth Ozdalga, et al., *Alevi Identity* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1998); Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik Imkanı* (Istanbul: Iletişim Yayınevi, 2006).
36. Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).
37. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 2-3.
38. Erdoğan argues that "During the debate over the budget, I used the term 'entrepreneurial politics (*tüccar siyaset*).' One opposition MP, who speaks only by and in terms of books, said this was the first time 'I hear this term.' He has a lot to learn! Their life is always structured according to books. They build their career by reading books someone put in front of them. They thought this is all about the life. They never reconciled theory with practice. Never forget that life is not about theory; life is practice itself. If you do not know practice, you cannot govern societies." R. T. Erdoğan, "Türkiye'nin Imkanları ve Kaynaklarıyla Türkiye'yi kaldıracağız, April 1, 2003", in *Konuşmalar* (Ankara: AK Party, 2004), p. 130. The governing party (AKP)'s platform is about

"reform" and "change" in terms of a privatization and a decentralization that treat citizens as consumers and customers. Erdogan argues that "Kitapta ne yazıyorsa o. Bunun dışına asla çıkmayacaksınız; hayır çıkacaksınız. Onun için tüccar siyaset diyoruz. 'Siyaset literatüründe bu yok' diyorlar; bu da girsin." See also Erdoğan's speech, "Diyarbakir'a Giden Neden Erzurum'a Rize'ye Gitmiyor," *Yeni Şafak*, December 25, 2004.

39. Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University Washington Press, 2003); M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

40. Carter Vaughn Findley, *The Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2004).

41. M. Hakan Yavuz, "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements," in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 225-255.

42. Quoted in Mithat Sancar, *Devlet Aklı kıskacında Hukuk Devleti* (Istanbul: Iletişim, 2000), p. 64.

۴۳. ناسیونالیسم ترک عرصه‌ای مورد مناقشه در میان سه برداشت متفاوت از «ترک بودن» است: ناسیونالیسم قومی ـ دینی که اسلام را نشان «ترک بودن» می‌شناسد؛ ناسیونالیسم قومی ـ ترک که به قومیت و زبان تأکید دارد؛ و ناسیونالیسم مدنی و شهروندی ترک مصطفی‌کمال که مروج وفاداری نسبت به حکومت و دستورکار سکولار آن است.

44. This comparison is derived from the following three volume studies: Conservatism (*Muhafazakarlık*), Islamism (*Islamcılık*), and Nationalism (*Milliyetcilik*) (Istanbul: Iletişim, 2004).

45. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989); Şerif Mardin (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1994); Şerif Mardin, "The Nakshibendi Order of Turkey," in Martin E. Marty (ed.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 204-233.

46. M. Hakan Yavuz, "The Case of Turkey," *Daedalus*, 132:3 (Summer 2003), 59-62.

47. Nazim Irem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), 87-112.

48. Nuray Mert, *Hep Muhalif Olmak* (Istanbul: İletişim, 2001), p. 238.

49. Turhan Feyzioğlu, "Türk İnkılabının Temel Taşı: laiklik," in Ethem Ruhi Fığlalı (ed.), *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik* (Ankara: ATAM, 1999), pp. 137-198: this edited volume provides the best essays on the official version of Turkish secularism; Reşat Genç, *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005).

50. Tarık Zafer Tunaya, *Islamcılık Akımı* (Istanbul: Simavi Yayınları, 1991).

51. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (New York: Routledge, 1993); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd edn. (London: Oxford University Press, 1969).

52. Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (Istanbul: Adam, 1997).

53. M. Hakan Yavuz, "Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24:2 (2004), 1-22.

54. Howard A. Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey," *The Middle East Journal*, 8:3 (1954), 267-282.

55. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Istanbul: İletişim, 1991), p. 56.

56. M. Hakan Yavuz, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura, 'Üç Tarz-i Siyaset,' " *Oxford Journal of Islamic Studies*, 4:2 (1993), 175-207.

57. M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Polikaları* (Istanbul: Bilgi Universitesi, 2004).

58. Tunaya, *Islamcılık Akımı*, p. 202.

59. For more on the concept of *hizmet*, see M. Hakan Yavuz, "The Gülen Movement: The Turkish Puritans," in M. Hakan Yavuz and John Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003), p. 26.

۶۰. مدیریت امور دینی یکی از معظم‌ترین نهادهای ترکیه است که بودجه‌و شعب خاص خود را در داخل و خارج ترکیه دارد. این نهاد از نظر شمار نمایندگی‌های خارجی بعد از وزارت امور خارجه در ردهٔ دوم قرار دارد. مالک بیش از ۱۲۰ مسجد است و صدها کارمند در نقاط مختلف اروپا دارد. نهاد مدیریت امور دینی مجوز تأسیس مساجد را صادر می‌کند، ائمهٔ مساجد را نصب می‌کند، شهریهٔ آنان را می‌پردازد و بر همهٔ خطابه‌ها و فعالیت‌هایشان نظارت دارد. آموزش کارکنان نهادهای دینی توسط وزارت آموزش و شورای مستقل آموزش عالی (YÖK) صورت می‌گیرد. آموزش‌ها و خدمات دینی و

مفاهیم اسلامی به‌شدت در ترکیه کنترل می‌شود. اسلام حکومتی تفاسیر متفاوت از اسلام را محدود می‌کند و با آن مخالفت می‌ورزد.

61. Cem Eroğlu, *Demokrat Parti: Tarihi ve Ideolojisi* (Ankara: Imge, 1998).

62. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981); Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"* (Istanbul: Alan Yayıncılık, 1985).

63. Süleyman Akif Emre, *Siyasette 35 Yıl* (3 Vols.) (Ankara: Keşif Yayınları, 1991), pp. 130, 163.

۲

ریشه‌های سیاسی و اقتصادی حزب عدالت و توسعه: فرصت‌ها و واکنش ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷

حاکم بر رفتار انسان‌ها، نه افکار، که منافع مادی و آرمانی است. با این همه، بارها و بارها، «انگاره‌های جهانیِ»، ساخته و پرداخته افکار، چون سوزن‌بانان، خطی مشخص ساخته‌اند که در آن پویایی منافع محرک کنش‌ها بوده است.(۱)

ماکس وِبر

در تحلیل دگردیسی احزاب هوادار اسلام در ترکیه، سه وصف متضاد را می‌توان مشاهده کرد: تأثیر سرکوب، شروط اتحادیهٔ اروپایی در چارچوب موازین کپنهاک، و ظهور نسلی جدید. هیچ‌یک از این «تأثیرات»، با وجود نقش تسهیل‌کننده و بازدارندهٔ آن‌ها، عامل این دگردیسی ژرف نبوده‌اند. من با نگاهی به فرصت‌های تازهٔ اقتصادی و تکامل جمع بازیگرانی تازه به این دگردیسی خواهم پرداخت.

تحولات داخلی رخ داده در دوران نخست‌وزیری تورگوت اوزال در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۸۳ و ۱۹۹۳، از دلایل اصلی تکامل جنبش اسلامی در ترکیه است که در این فصل به آن پرداخته شده است. البته عوامل خارجی نیز، به‌خصوص علاقمندی ترکیه به پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی، به این تحولات

دامن زده‌اند. به باور من، ***هر چند اصول این دگردیسی در تاریخ اقتصادی نو-لیبرال ترکیه ریشه دارند، حرکت آن در راستای دموکراتیزاسیون در فرآیند اتحادیهٔ اروپایی شدت گرفته است.*** این فصل به پرسش‌های زیر خواهد پرداخت: ریشه‌های سیاسی و اجتماعی انشعاب حزب عدالت و توسعه از جنبش دیدگاه ملی نجم‌الدین اربکان چیست؟ کارآفرینان اسلامی چه نقشی در پیدایش یک جنبش اروپامدار، بازارمدار و لیبرال مشرب در ترکیه داشته‌اند؟ و در نهایت دلیل این دگردیسی چه بوده است؟

ترکیه راه تازه‌ای برای اندیشیدن به دگردیسی اسلامی و تعامل بین اسلام و دموکراسی ترسیم کرده است. برای فهم دگردیسی اسلام سیاسی در ترکیه باید به عوامل ساختاری داخلی و خارجی آن پرداخته شود: ۱) «فرصت‌ها» در بازار، رسانه و سیاست که نقشی *سازنده* در انسجام و تکثر بازیگران اسلامی داشته‌اند.(۲) ۲) حقوق و الزامات قانون اساسی که از طریق ممنوع ساختن فعالیت گروه‌های اسلامی ضدنظام و برخی سیاست‌مداران شاخص در عرصهٔ سیاسی به تحولات سیاسی جهت داده‌اند. این ممنوعیت‌ها با ایجاد فرصت‌هایی جدید برای نسلی جوان و اصلاح‌طلب از سیاست‌مداران محافظه‌کار مسلمان، زمینه‌ساز فراگرد یادگیری سیاسی نخبگان سیاسی بوده‌اند. ۳) پای‌بندی بی‌چون و چرای ترکیه به فرآیند عضویت در اتحادیهٔ اروپایی که خود عامل مهمی در دگردیسی جنبش اسلامی بوده است. درعین حال که تأثیرات فرآیند اتحادیهٔ اروپایی به تفصیل در فصل هفتم بررسی خواهد شد، توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که بعد از نشست سران ۱۹۹۹ در هلسینکی که در آن اتحادیهٔ اروپا ترکیه را به‌عنوان داوطلب عضویت کامل در اتحادیه شناخت، یک «وفاق بزرگ» بین بازرگانان، نظامیان و سیاست‌مداران بر سر برخی اصلاحات سیاسی شکل گرفت.

در نشست سران شورای کپنهاک[1] در سال ۱۹۹۳، موازین عضویت

1. Copenhagen Council

اتحادیه اروپایی به شرح زیر مشخص شد: ۱) ثبات نهادهای ضامن دموکراسی، حکومت قانون، حقوق بشر و پشتیبانی از حقوق اقلیت‌ها؛ ۲)کارآمدی اقتصاد بازار و ایجاد ظرفیت هم‌ترازی با نیروهای رقابتی بازار در درون اتحادیه؛ و ۳) توان پذیرش تعهدات عضویت، از قبیل التزام به اهداف سیاسی، اقتصادی و پولی اتحادیه. کشورهای داوطلب عضویت می‌بایست قبل از شروع مذاکرات الحاق شرایط لازم برای احراز «موازین سیاسی»، به‌عنوان اولین مجموعه این موازین را ایجاد نمایند. کمیسیون اتحادیهٔ اروپایی مکلف است همه‌ساله گزارشی از پیشرفت در این زمینه ارائه کند. شورای اتحادیهٔ اروپایی نیز بر اساس این گزارش در مورد امکان آغاز مذاکرات الحاق با کشور داوطلب تصمیم می‌گیرد.(۳) عضویت تنها با تأیید پارلمان اروپا و نیز پارلمان‌های ملی قطعیت می‌یابد. برخی کشورها برای اخذ تصمیم در مورد پذیرش اعضای جدید ملزم به برگزاری رفراندم هستند. از آن‌جا که «موازین کپنهاک» مستلزم اعمال برخی اصلاحات دموکراتیک از سوی کشورهای داوطلب عضویت و همچنین شناسایی حقوق گروه‌های فرهنگی است، ترکیه نیز دست به برخی اصلاحات عمدهٔ حقوقی زد، که می‌توانست منجر به دگرگونی مناسبات دولت ـ جامعه، به زیان دولت، شود. اتحادیهٔ اروپایی بر اساس موازین کپنهاک، از طریق اعطای مشوق‌های مادّی و حمایت‌های حقوقی به بازیگران محلی، ابزارهای مؤثری را در راستای دگرگونی ریشه‌ای ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشورهای داوطلب عضویت ابداع نمود. اتحادیهٔ اروپایی به این ترتیب فرصتی ممتاز برای عناصر اصلاح‌طلب در ترکیه فراهم ساخت و موازین کپنهاک نیز به شعار حزب عدالت و توسعه، در مسیر تحکیم دموکراسی و تقویت جامعهٔ مدنی، مبدل شد.

من در این فصل نشان خواهم داد که دگردیسی جنبش اسلامی در ترکیه ثمرهٔ ترکیبی از فراگردهای در حال پیشرفت آزادسازی، ایجاد فضاهای رقابتی سیاسی، توانمندی فزایندهٔ بورژوازی مسلمان آناتولیایی، توسعهٔ سپهر عمومی و حضور روشنفکران جدید در جنبش است. مهم‌ترین عامل در

تکامل جنبش دموکراتیک اسلامی بورژوازی نوپدید و پای‌بندی آن به ارزش‌های دموکراتیک از طریق پشتیبانی از فعالیت‌های مختلف فرهنگی و سیاسی است. مشارکت سیاسی با ایجاد فرصت‌های گوناگون یادگیری، امکان برقراری موازنهٔ لازم بین ایدئولوژی و حداکثرسازی آرا را برای بازیگران دینی فراهم می‌سازد. احزاب دینی برای تداوم فعالیت خود به‌عنوان حزبی قانونی و برخورداری از پشتیبانی قاطع همگان، می‌بایست در جهت ایجاد ائتلاف‌ها و مصالحه‌هایی عمل‌گرایانه اقدام کنند و ناگزیرند علاوه بر مصون نگاه داشتن خود از سرکوب، برای کسب اقتدار سیاسی، با رعایت دقیق ملاحظات افکار عمومی، تناسبی بین عطش حفظ خلوص عقیدتی از سویی، و حداکثرسازی آرای مردم از سوی دیگر برقرار نمایند. افزون بر آن، رقابت آزاد و شرافتمندانهٔ سیاسی و ضمانت‌های قانونی موجود برای کسانی که در چارچوب قوانین حرکت می‌کنند، به تحکیم این دگرگونی در مسیر اعتدال و تکثر سیاسی کمک می‌کند. رهبری سیاسی احزاب ملهم از دین به منظور توفیق در انتخابات و تداوم آن ناگزیر بودند راهبردهای انتخاباتی خود را، ورای جاذبه‌های افراطی دینی، فراگیرتر ساخته و ایدئولوژی خود را تعدیل کنند. این احزاب با ورود به دولت‌های ائتلافی تجربهٔ مشارکت در قدرت را که لازمهٔ اساسی تحکیم اعتدال در نظام سیاسی است، کسب می‌کردند.

طرفه این‌که، در بلندمدت و در حالی که احزاب اسلامی عموماً نتوانسته بودند جامعه را «اسلامی» کنند. معمولاً از طریق صندوق آرا خود در مسیر لیبرالیسم قرار می‌گرفتند. در سپهر عمومی آزادی که در آن رسانه‌ها خارج از کنترل کامل دولت باشند، گونه‌گونی افکار و تضارب آرا در میان احزاب دینی و کارآفرینان سد راه سلطهٔ صداهای اقتدارطلب خواهد بود. بازیگران دینی ملاحظات و نظرات دینی خود را، با ترجمهٔ آن به زبانی سکولار یا قالبی با جاذبهٔ فراگیر، به سپهر عمومی می‌کشانند. دموکرات‌های مسلمان ترکیه راه‌های مصالحه، تنازل، مباحثه و پیچیدن مسائل دینی در لفاف مفاهیم

سکولار را، که در میان بخش‌های کم‌تر متدین جامعه جاذبه دارد، آموخته‌اند.

این کتاب با لحاظ این سه عامل، ارائه‌دهندهٔ رهیافتی درونی و ساختارمند برای فهم دگردیسی در جریان در بطن جنبش‌های اسلامی ترکیه است. هرچند شرایط ساختاری در تکامل جنبش نقش حیاتی دارند، فراگرد یادگیری سیاسی در میان رهبری جدید اقتصادی و سیاسی، شکل‌گیری جنبشی میانه‌رو با گرایش دموکراتیک را تسهیل کرده است. فراگرد یادگیری بر دو محور تنبیه و تشویق استوار است. من در تشریح کارکرد فراگردهای دوگانه، ابتدا، با تمرکز بر عوامل کلان اجتماعی ـ تاریخی سکولاریسم و ناسیونالیسم، به بررسی فرصت‌های سیاسی، حقوقی، ارتباطاتی و اقتصادی به‌عنوان بافت اجتماعی فراگرد یادگیری خواهم پرداخت.

در بخش دوم این فصل نیز با تحلیل موانع حقوقی و سیاسی مؤثر بر تعطیلی احزاب سیاسی، به‌خصوص تأثیر تصمیمات حقوقی بر تکامل اسلام سیاسی در فضای پاداش و مجازات، آثار کودتای ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ بر جنبش اسلامی و تجزیهٔ آن به دو گروه رقیب ــ حزب سعادت اربکان و حزب عدالت و توسعه طیب اردوغان ــ را مورد بررسی قرار خواهم داد.(۴) در بخش سوّم تأثیرات سیاسی موازین عضویت در اتحادیهٔ اروپایی بر درونی‌سازی ارزش‌های دموکراتیک حزب عدالت و توسعه مورد توجه قرار خواهد گرفت.

فضای سیاسی: مبدل شدن به حزب

جنبش اسلامی، با بهره‌گیری از فرصت‌های رقابتی سیاسی موجود در نظام چندحزبی، حزب خود را در سال ۱۹۷۰ تأسیس کرد. فراگرد «تحزّب» و مشارکت در دولت ائتلافی موجب تحکیم استقلال احزاب اسلامی و گسترش حضور اجتماعی آن‌ها شد. افزون بر این، مشارکت در چندین دولت ائتلافی، حزب رستگاری ملی را به احساس مسئولیت بیش‌تر و در نتیجه فاصله گرفتن از گروه‌های حاشیه‌ای تندرو وا داشت.

در اوایل سال‌های ۱۹۷۰، حزب نظام ملی تأسیس شد که به لحاظ نمادین

و سیاسی گرایش اسلامی بیش‌تری داشت و اربکان در آن به سخنگوی خرده بورژوازی و پیشه‌وران محروم از حمایت دولت مبدل شد.(۵) بعد از کودتای نظامی ۱۹۷۱، دادگاه قانون اساسی حزب نظام ملی را با مستمسک تلاش برای تأسیس یک حکومت دین‌سالار و نقض ممنوعیت استفاده از دین برای مقاصد سیاسی منحل ساخت.(۶) اربکان به سویس پناه برد و پس از بازگشت به ترکیه حزب رستگاری ملی را که برای تمایز از سایر احزاب بر محورهای اخلاق و فضیلت تکیه داشت، تأسیس نمود. جنبش دیدگاه ملی اربکان پایگاهی خرده بورژوازی داشت که این پایگاه بعد از شرکت حزب رستگاری ملی در مجموعه‌ای از دولت‌های ائتلافی در سال‌های ۱۹۷۰ تغییر کرد. پایگاه انتخاباتی اربکان دربرگیرندهٔ جامعهٔ همگن مسلمانان سنّی متشکل از کشاورزان و خرده بورژوازی محافظه‌کار، مغازه‌داران، تجار خرده‌پا و پیشه‌وران در شهرهای کوچک و بزرگ بود. گفتمان جنبش دیدگاه ملی بر توسعه‌نیافتگی آناتولی و به حاشیه رانده شدن بورژوازی ایالات از سوی سرمایه‌داران هوادار کمالیسم با محوریت استانبول تکیه داشت. این شکاف در اثر سیاست‌های سکولاریستی-کمالیستی سایر احزاب سیاسی گسترش یافته و نهایتاً موجب به حاشیه رانده شدن به اصطلاح «فرزندان آناتولی» شده بود. جنبش دیدگاه ملی به نوعی تبلور شورشی طبقاتی علیه سیاست‌های حکومت سکولار-کمالیست بود. از نگاه اربکان، این «نظام» فارغ از ارزش‌های اخلاقی بورژوازی آناتولیایی، بیگانه و نیز عامل ازخودبیگانگی به‌حساب می‌آمد. جنبش چشم‌انداز ملی نه فقط منتقد سیاست‌های فرهنگی کمالیسم، که سیاست‌های اقتصادی آن نیز بود و بدون ضدیت با مدرنیته یا بازار آزاد، هدف مدرنیزاسیونی محافظه‌کار را دنبال می‌کرد که معنای آن مدرنیته **ملازم با** اسلام بود. مقصود اربکان از مدرنیزاسیون، صنعتی شدن، بهداشت و درمان بهتر، فناوری بیش‌تر و ایجاد شرایط زندگی مطلوب‌تر، با تکیه بر ارزش‌های ترک و اسلامی بود. پروژهٔ اقتصادی اربکان با تکیه بر محور صنعتی شدن بر انگاره‌ای ملی مخالف صاحبان صنایع بزرگ متمرکز در

استانبول بود و مناسباتی نزدیک با مجموعه‌ای داشت که در آن زمان بازار مشترک اروپایی[1] خوانده می‌شد.

برنامهٔ حزبی اربکان دو هدف کلیدی را دنبال می‌کرد: تولید ملی ماشین‌آلات سنگین توسط بنگاه‌های متعلق به دولت، حمایت از شرکت‌های کوچک و متوسط از طریق تأمین ماشین‌آلات و اعتبارات بیش‌تر. این سیاست‌ها درپی کاهش نفوذ غرب به اقتصاد ترکیه بود ــ نفوذی که از طریق سرمایه‌گذاری‌های مشترک شرکت‌های بزرگ استانبول و شرکت‌های غربی اعمال می‌شد و حاصل آن سودجویی این شرکت‌ها از امتیازات رقابتی غیرعادلانه بود. بنگاه‌های کوچک همچنین از این‌که سیاست‌های اعتباری بانک‌های بزرگ بیش‌تر به سود بنگاه‌های بزرگ و به زیان بنگاه‌های کم‌تر سودده بود شکوه داشتند. اربکان تا آن‌جا که به سپهر فرهنگی مربوط می‌شد، بر ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی عثمانی تأکید داشت و مخالف ارزش‌های وارداتی اروپایی بود، که نخبگان کمالیست مروج آن بودند. رهبران حزب عدالت و توسعه نیز تحت رهبری اربکان آموزش می‌دیدند.

اربکان در آن حد عمل‌گرا و به لحاظ سیاسی موفق بود که بتواند در سال ۱۹۷۰ نقش اساسی در تشکیل چندین دولت ائتلافی داشته باشد ــ از جمله ائتلاف با حزب چپ ـ میانه جمهوریت خلق به رهبری اجویت در سال ۱۹۷۴، و ائتلاف با حزب راست ـ میانه عدالت به رهبری دمیرل بین سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷. اربکان و اطرافیان وی، دربرابر سکولاریسمی به‌شدت متأثر از تفکر سیاسی آتاتورک، شروع به طرح ادعاهای اسلامی و سیاست‌هایی نشئت گرفته از هویت اسلامی، بدون بهره‌گیری از زبانی مشخصاً دینی، کردند. درنتیجه، درحالی‌که از نگاه ایدئولوژی ملی گروشِ (دیدگاه ملی) اربکان سایر احزاب سیاسی تنها مقلدان غرب بودند، این جنبش متهم با ضدیت با نظام می‌شد. با این همه طرفه این بود که در درون نظام حرکت

---

1. European Common Market

می‌کرد.(۷) اربکان بر نقش حکومت در توسعهٔ اقتصادی و معنوی ملت تأکید داشت. در رابطه با خانواده معتقد به رهیافتی محافظه‌کارانه بود و از یک برنامهٔ آموزش دینی به رهبری دولت برای تربیت نسلی جدید از ترک‌های مسلمان دفاع می‌کرد. در سال ۱۹۸۰، با توجه به قطبی شدن بیش از پیش جامعه و تجزیهٔ ساختار حکومتی، ارتش مداخله کرد و حزب رستگاری ملی، و تقریباً همهٔ احزاب دیگر را تعطیل نمود. افت اقتصادی سال‌های ۱۹۷۰ موجب قطب‌بندی جامعه و شکل‌گیری محورهای چپ علیه راست، اسلامی علیه سکولار، کرد علیه ترک و علوی علیه سنّی شده بود. افزون بر آن، وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹، و نیز اشغال افغانستان توسط ارتش شوروی در اواخر همان سال، احساس عمیقی از ناامنی در درون ارتش ترکیه ایجاد کرد که برخی آن را زمینهٔ اصلی کودتای نظامی ۱۹۸۰ می‌دانند (در حالی که اشغال افغانستان خود محتملاً واکنشی در برابر انقلاب ایران، و انقلاب ایران نیز واکنشی دیرهنگام نسبت به کودتای ۱۹۵۳ (۲۸ مرداد [۱۳۳۲] در ایران به رهبری سیا بود). در سال ۱۹۸۰ ارتش ترکیه با طرح ترکیبی ترک ـ اسلامی، به‌عنوان ملات جدید ملی برای مقابله با نیروهای متفرق دینی و قومی، یا آرام‌سازی آن‌ها، به فکر تجدید ساختار چشم‌انداز سیاسی کشور افتاد و برای تحقق آنچه نوعی پروژهٔ سیاسی ـ اجتماعی به‌حساب می‌آمد، از وزارت آموزش، مدیریت امور دینی و سازمان برنامه‌ریزی کشور سود جست.

حزب رفاه در فرآیند گذار به دموکراسی و برقراری نظام چندحزبی در سال ۱۹۸۳ تأسیس شد اما در سایهٔ حزب مام وطن تورگوت اوزال، که پیوندهای بسیار نزدیکی با گروه‌های ذی‌نفوذ نقشبندی و نورسی داشت، نتوانست نتایج مهمی کسب کند. اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ یک پروژهٔ پر دامنهٔ تحول اقتصادی را، از طریق طرح سیاست‌های نو ـ لیبرال به اجرا گذاشت که ظهور کارآفرینان جدید اسلامی از جمله آثار آن بود. ایجاد نظام چندحزبی و حضور در ائتلاف‌ها نه فقط عامل پیوستن صداهای اسلامی به نظام سیاسی،

که مشوّق تعمیم قواعد دموکراتیک در میان گروه‌های اسلامی شد. فراگرد یادگیری و تحول مانع افراطی شدن احزاب اسلامی در ترکیه و کاربرد زور علیه آنان شد.

فرصت اقتصادی

برای فهم ریشه‌ها و سیاست‌های حزب عدالت و توسعه، علاوه‌بر شناخت زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بازیگران جدید مسلمان ــ بورژوازی اسلامی آناتولیایی ــ به‌عنوان مهم‌ترین نیرو در تکامل جنبش‌های اسلامی ترکیه، هویت، سیاست‌ورزی و مناسباتشان با گروه‌های سیاسی اسلامی نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی از آن‌رو اهمیت دارد که عهده‌دار تأمین امکانات مالی لازم برای شکل‌گیری جنبش‌ها و گفتمان‌های گوناگون اسلامی همین بورژوازی آناتولیایی، از طریق اعانات، ایستگاه‌های تلویزیونی، ایستگاه‌های رادیویی و روزنامه‌های خود بوده است. این بازیگران چه کسانی هستند؟ هویت و مشی آن‌ها چیست؟ چگونه بر جهت‌گیری حزب عدالت و توسعه اثرگذار بوده‌اند؟ بورژوازی اسلامی در تجزیه، و حتی خاتمه دادن به اسلام‌گرایی بنیادگرا در سیاست ترکیه چه نقشی داشته است؟ توجه به این نکته مهم است که جنبش‌های اسلامی ترکیه نه در حلبی‌آبادهای پرشمار پیرامون شهرهای بزرگ، که در بطن گروه‌های پیشرو اجتماعی شکل می‌گیرند و از ثروت و تحصیلات این گروه‌ها تغذیه می‌کنند. در واقع همین گروه‌های اجتماعی روبه رشد، به‌خصوص بورژوازی اسلامی، خود موتور محرکه اسلامی شدن الگوهای مصرف و پیش قراول فرآیند اخیر دموکراتیزاسیون در ترکیه بوده‌اند. نهادها و رفتارهای دینی در دستان این کارآفرینان جدید اسلامی، در شیوه‌های زندگی طبقهٔ میانه ـ بالا متجلی می‌شوند و به آن شکل می‌دهند. با این حال، این نگرش اخلاقی در الفاظ محدود مانده و گسترهٔ آن لزوماً تا حد عادلانه و منصفانه ساختن رفتار با کارگران کشیده نشده است.

سال‌های ۱۹۸۷-۱۹۸۳ حیاتی‌ترین دوره برای ترکیه مدرن و دورانی متأثر از افکار و شخصیت تورگوت اوزال بود ــ مردی با باورهای عمیق دینی، اما کاملاً پای‌بند سرمایه‌داری و اقتصاد بازار. وی با آزادسازی و یکپارچه‌سازی نیروهای اقتصادی و دینی آناتولی، خالق «گونهٔ نوینی» از بورژوازی بود، که نهایتاً زمینه‌ساز دگردیسی سیاسی و فرهنگی در انقلاب سیاسی دوّم اردوغان شد. سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال گشایشی عمده در فضاها و فرصت‌های سیاست، اقتصاد، آموزش و رسانه به‌وجود آورد. مقصود من از فضاها و فرصت‌ها «عرصه‌ای از تعامل اجتماعیِ فراهم‌آورندهٔ امکانات تازه برای توسعهٔ شبکه‌هایی با مقاصد مشترک در حیات جمعی» است. رسانه‌های الکترونیک و مکتوب، فضاهای اینترنتی و بازار آزاد از جملهٔ این عرصه‌ها هستند. فرصت‌ها از آن‌رو که سبک‌ها و شیوه‌ها در آن بیش از ساختارهای رسمی یا غیررسمی از طریق تعاملات اجتماعی و فضاهای احساسی و مفهومی متبلور می‌شوند، تنها محرک ساختارها نیستند؛ و از آن‌جا که رفاه اقتصادی امکان پیوستن فرد به فراگردهای فراگیرتر فرهنگی و سیاسی را در مسیر تحول اجتماعی فراهم می‌سازد، فضای فرصت اصلی را می‌بایست همچنان بازار دانست. فضاهای فرصت انسان‌ها را در گزینش تعریف خاص خود از هویت؛ مقاومت در برابر سیاست‌های دولت یا بازار؛ و مهم‌تر از آن، دگرگون‌سازی مفهوم زندگی، توانمند می‌سازند؛ و نیز موجب شکست تدریجی تلاش‌های دولت-محور یا جامعه-محور در راستای تولید یک ایدئولوژی برتری‌جویانه و اختلاط سپهرهای خصوصی و عمومی می‌شوند. فضاهای فرصت همچنین موجب آزادسازی صداهای گوناگون می‌شوند و ذخایر معرفتی ریشه‌دار در دین را به پروژه‌ای متشکل از قواعد مشترک در راستای همکاری و رقابت مبدل می‌سازند. در این فضاها، نه فقط اشخاص و اعمال جمعی رنگ می‌بازند، بلکه مرز بین عرصهٔ عمومی و خصوصی نیز مستمراً باز ترسیم می‌شود.

بازیگری تازه: بورژوازی اسلامی

تکامل بورژوازی اسلامی ترکیه در بطن سیاست‌های نو-لیبرال دولت صورت گرفت که در آن از طریق مقررات‌زدایی و گشایش اقتصاد، زمینهٔ شرایط مساعد اقتصادی و ظهور شبکه‌های نوین و فراملی مالی فراهم شده بود. بورژوازی اسلامی همچنین از موفقیت‌های حزب رفاه در دولت‌های محلی، به‌خصوص انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴، نیز سود جسته است. از آن‌جا که هم‌زیستی بین دولت و کلان سرمایه‌داران استانبول مبتنی بر توافقی بر سر سکولاریسم و ایدئولوژی کمالیسم بود، حزب رفاه چالشی ایدئولوژیک و طبقاتی در برابر این ائتلاف قدرتمند سکولار به‌حساب می‌آمد.

ظهور بورژوازی اسلامی آناتولیایی-محور فراگردی رودرروی ائتلافی اقتصادی و فرهنگی بین دولت و سرمایه‌داران مستقر در استانبول بود. اکثریت کارآفرینان اسلامی اولین نسل فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها و غالباً بخشی از خرده بورژوازی آناتولیایی-محور هستند که از سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، که با شدت دادن به تحرک اجتماعی امکان راه‌اندازی بنگاه‌های کوچک و میانه را برای آنان فراهم ساخته بود، سود جستند. این کارآفرینان اولین نسل نخبگان اقتصادی شهری هستند که هنوز مناسبات مستحکمی با شهرهای کوچک و روستاهای آناتولی دارند.

آنان، نخستین بار در سنین جوانی در شهرها و روستاهای خود با ارزش‌های اسلامی آشنا شده بودند و از آن‌جا که چندین سال از عمر خود را در خوابگاه‌های دانشگاه‌ها ــ که عمدتاً توسط نورسی یا سلسله‌های صوفی نقشبندی اداره می‌شد ــ گذرانده و شیوهٔ عینی‌سازی اسلام را، به‌عنوان پروژه‌ای جایگزین، آموخته بودند، به مسلمانانی آگاه با دیدگاهی روشن از هویت اسلامی مبدل شدند.(۸) مقصود من از مسلمانان آگاه، مؤمنانی هستند که اعمالشان آنان را از کسانی که صرفاً با ادعا و عنوان مسلمان محسوب می‌شوند متمایز می‌سازد، و با آرمان زندگی به‌عنوان مسلمانی «واقعی» تبعیت از احکام اسلامی را مترادف حیات طیبه می‌دانند. به گفتهٔ یاسین

اکتای، جامعه‌شناس و اندیشمند اسلامی ترک، این مؤمنان عمل، زیست و اندیشهٔ خود را بر بنیان جهان‌بینی اسلامی نهاده‌اند(۹) و با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و تفسیری نوین از اصول اسلامی به چالش‌های زندگی مدرن پاسخ می‌دهند.(۱۰) با جداسازی دین از دولت و سلب رسمیت از مقامات دینی (علما) بازیگران مسلمان جدیدی پا به عرصه گذاشته‌اند که با تفسیری مستقل از اسلام راه به حیاتی معنادار می‌جویند. با بررسی دقیق می‌توان دریافت که بیش‌تر اعضای جماعت بازرگانان هوادار اسلام در ترکیه (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل) ریشه در یک جامعهٔ محافظه‌کار مسلمان با سوابقی از مخالفت با رژیم دارند.(۱۱) آنان با نارضایتی از وضع موجود، مخالف تعلق یارانه‌های دولتی به طبقهٔ بازرگانان استانبول‌نشین بودند.

خرده بورژوازی آناتولی‌-محور غالباً در سیاست جایگزینی واردات دولت، که همواره به سود بورژوازی سکولار شهرهای بزرگ بود، نادیده گرفته می‌شدند. از این بورژوازی همواره به‌عنوان مدلی برای نمایش شیوه‌های زندگی مطلوب در پیشبرد پروژه‌های مدرنیزاسیون دولت بهره‌برداری می‌شد. غالب نخبگان اقتصادی جدید، آناتولیایی و شهری دست‌اندرکار ادارهٔ بنگاه‌های نساجی و ساختمانی با رشدی شتابان و فزاینده بودند. خدمات، حمل‌ونقل و توریسم نیز به رشته‌های مهم فعالیت اقتصادی مبدل شدند.(۱۲) بیش‌تر این شرکت‌های کوچک و متوسط مالکیت خانوادگی و بافت سنّتی خانوادگی دارند، که نشانهٔ آن بهره‌مندی از ارزش‌های محافظه‌کارانهٔ دینی است. تقریباً همهٔ نخبگان آناتولیایی در عین حال که ریشه در بافت خرده بورژوازی سنّتی و محیطی به‌لحاظ فرهنگی مغفول دارند، توانسته‌اند با سودجویی از شرایط جدید آموزشی، اقتصادی و سیاسی پیامد سال‌های ۱۹۸۰ در جهت توسعهٔ مهارت‌های تشکیلاتی و کارآفرینی خود، به‌عنوان بازیگران جدید اقتصادی و در راستای هدف مدرنیزه کردن شهرها و شیوهٔ زندگی از طریق نوعی اسلامی‌سازی مدرن و پیشرفته، جایگاهشان را بازسازی کنند. آنان سیاست‌های مداخله‌جویانهٔ دولت و مناسبات آن با

بنگاه‌های بزرگ را مسئول توسعهٔ نامتوازن اقتصادی و مشکلات اجتماعی و اقتصادی آن و مسبب حذف بخش‌های عمده‌ای از خرده بورژوازی می‌دانند. هویت اسلامی که نخبگان کمالیست آن را عامل عقب‌ماندگی ترکیه شناخته و به حاشیه رانده بودند، از سوی این بازیگران جدید برای رودررویی با سیاست‌های دولت و نیز پایه‌ریزی انگاره‌ای نوین در راستای بسط و تکامل سیاست‌های خاص آنان به‌کار گرفته شد. به‌عبارتی، هویت اسلامی نه به‌عنوان عامل شتاب‌دهندهٔ دگرگونی که بیش‌تر تسهیل‌کنندهٔ عملکرد نیروهای بازار و ابزاری برای احراز سهم نخبگان جدید از بازار به‌کارگرفته شده است.

پیشینهٔ انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، به‌عنوان نخبگان اقتصادی نوین شهری، نشانگرِ نقش دگرگون‌ساز آنان در تبلور همه‌جانبهٔ اخلاق و شبکه‌های اسلامی است. نقد این نخبگان آناتولیایی از نخبگان سکولار استانبول و تأکیدی که بر مفهوم سنّتی اسلامی از اصناف دارند، موجب پیدایش گونهٔ جدیدی از اسلام کارآفرینانه شده است.(۱۳) این بورژوازی جدید تحصیلات عالیه دارد، به‌شدت فعال و به‌طور کلی بسیار موفق است، فرضیات شرق‌شناسانه دربارهٔ اسلام و ناسازگاری آن با سرمایه‌داری را مورد چالش قرار می‌دهد، و ضمن نقد برداشت‌های سنّتی اسلامی در رابطه با بازار بر کارآفرینی در برابر خوداشتغالی تأکید دارد. اجزای این بورژوازی، به‌عنوان متولیان اسلامی کارآفرین در راستای تلاش برای درک شرایط کنونی و نیز نقد آن، در اندیشهٔ بازسازی تاریخی اسلام‌اند. برداشت انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از اسلام نه نافی مدرنیته که مروج نسبت ارزش‌های اسلامی در آن و هماهنگی و سازگاری اسلام با آن است. اسلام‌گرایان جدید، برخلاف ادعاهای شرق‌شناسانه، اسلام را مانعی در برابر توسعهٔ اقتصادی نمی‌دانند.

نظر دانیل لِرنِر[1] دایر بر تباین بین مکه و زندگی ماشینی بر فرض

---

1. Daniel Lerner

ناسازگاری ارزش‌های اسلامی با سرمایه‌داری مدرن استوار است.(۱۴) آتاتورک اسلام را مانع توسعه می‌دانست و قصدش این بود که یا خود را از قید آن رها سازد یا بر آن کاملاً تسلط یابد. برخلاف وی، بورژوازی جدید اسلامی ارزش‌های اسلامی را دستاویز نقد استیلای نخبگان سکولار-غربی شده و سیاست‌های اقتصادی آنان قرار می‌داد و نیز از اصناف، با همهٔ دینداری آنان، به دلیل بی‌بهره بودن از بلندگرایی و ظرفیت‌های کارآفرینی لازم برای تسلط بر بازار انتقاد می‌کرد.

انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، سازمان عمده‌ای که در راستای بنیان یک اخلاق حرفه‌ای بلندگرایانه‌تر، سخت‌کوشی و کارآفرینی را لازمهٔ یک «مسلمان شایسته» می‌داند، کار را «نوعی عبادت» و حکمی قرآنی به‌حساب می‌آورد و بر نقش و اهمیت ثروتمندان در بنای جهانی جدید تأکید دارد.(۱۵) بنا به یک باور رایج اسلامی، خداوند تا زمانی که مؤمنان خود در تغییر شرایط خود نکوشند، تغییری در این شرایط نمی‌دهد. تفاوت عمده بین کارآفرینان جدید اسلامی و سکولارها در ترکیه نه تنها در ریشه‌های اجتماعی، جایگاه فرهنگی، کسب‌وکار و تأکیدشان بر اخلاق و هویت اسلامی، که، مهم‌تر از همه، در تلاش فردی آنان در مسیر رستگاری جمعی نهفته است. رستگاری جمعی از طریق رفتارهای دینی و اجتماعی فرد در چارچوبی اسلامی محقق می‌شود. مجاهدت فردی (نوعی جهاد) در ابعاد عبادی و حرفه‌ای، می‌بایست از طریق آموزش، سرمایه‌گذاری و ارتقای شرایط سیاسی و اجتماعی، هدف بهبود شرایط جامعهٔ اسلامی را دنبال کند. رفتار یک مؤمن جزئی از رفتار جمعی است و رستگاری فرد نیز به رستگاری جمع وابسته است.

در چارچوب سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال، بازار به مدلی برای سامان‌دهی جامعه، سیاست و حتی دین مبدل شد. از آن‌جا که اغلب این کارآفرینان مسلمان ــ به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار و دارای گرایشات بازار آزاد و به نوعی مخالف دولت محوری ــ در دوران گذار از سرمایه‌داری دولتی

به سرمایه‌داری بازار (حاصل سیاست‌های اوزال) ظهور کرده بودند، خود به پشتیبانان اصلی اقتصاد بازار و ادغام ترکیه در اقتصاد جهانی مبدل شدند. آنان در بافت به‌شدت دولت‌محور کمالیستی، که در آن به لحاظ فرهنگی-اجتماعی حاشیه‌نشین بودند، خود را بیش‌تر منتسب به بافت نو-لیبرالیسم اقتصادی می‌دانستند و آینده‌شان را بیش از نظام سیاسی دولت‌محور، با نظام اقتصاد بازار گره می‌زدند. این گروه، برای مشروعیت بخشیدن به این گرایش، با گریزی به تاریخ اسلام، بازار مدینه را مدلی شایسته و بدیلی برای *نظام بازار آزاد اسلامی* می‌شناختند که عاری از انحصارطلبی، معاف از مالیات، فارغ از دخالت‌گری، منصف و اخلاقی تعریف می‌شود.(۱۶)

کسانی که از فرصت‌های تازه به‌وجود آمده سود جسته‌اند، با تأکیدی بر ریشه‌های ارزش‌های طبقهٔ میانه در اسلام و باور به فرآیند اعتمادسازی و تعامل بین مردم، به‌عنوان نوعی سرمایهٔ اجتماعی، اسلامی لیبرال‌تر به‌وجود آورده‌اند که پیامبر آن، حضرت محمد(ص) بازرگان و بازارساز و خود جزئی از بازار آزاد بوده است. دولت بیش از یک خدمتگزار مردم و مجموعه نهادهایی مکلف به حمایت از سپهر رقابت و آزادی بیان و اندیشه نیست. بسیاری از بازرگانان متدین، متأثر از سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، یک دولت کوچک را لازمهٔ تبلور ظرفیت‌های اجتماعی و دینی مسلمانان محسوب می‌کردند.

در فضای جدید حاصل سیاست‌های نو-لیبرال، بازنده کسانی بودند که بدون آمادگی برای بهره‌گیری از فرصت‌های تازه، در پی استفاده از دولت در باز توزیع کالاها بودند. برنده نیز کسانی بودند که با سودای برقراری نظامی اسلامی، حضرت محمد (ص) را بانی حکومتی می‌دانستند که با تسلط بر قدرت سیاسی و اقتصادی نوعی دولت رفاه به‌حساب می‌آمد. با چنین باوری، بنای جامعه‌ای عادل مستلزم بهره‌مندی اسلام از اقتدار اقتصادی و سیاسی بود و در نتیجه برداشت نخست از اسلام ــ اسلام لیبرال ــ به دلیل اشراف

گروه برنده بر نهادهای تفسیری و افکار عمومی، به گفتمان غالب در ترکیه امروز مبدل شد.

تأثیر کارآفرینان اسلامی بر سپهر عمومی و مصرف‌گرایی

تحول انقلابی در سپهر عمومی زمانی رخ داد که سیاست‌های اقتصادی اوزال پیوندی بین آن و بازار برقرار نمود.(۱۷) ظهور بورژوازی جدید، به موازات پدیداری الگوهای جدید مصرف، به گسترش مجاری تلویزیون، رادیو و مطبوعات منجر شد. ترکیه امروز بیش از همهٔ کشورهای با اکثریت مسلمان، ایستگاه‌های رادیو تلویزیونی خصوصی، سراسری، محلی و منطقه‌ای و همچنین صدها روزنامه دارد و گروه‌های اسلامی در آن نوزده روزنامه، یکصدوبیست مجله، پنجاه‌ویک ایستگاه رادیویی و بیست کانال تلویزیونی را اداره می‌کنند. پایگاه‌های نوظهور نفوذ در سپهر عمومی گروه‌های اسلامی را ترغیب کرده، و حتی وا داشته، تا با سایر گروه‌ها بر سر مسائل گوناگون تعامل کنند. آزادسازی سیاسی و اقتصادی به این ترتیب موجب شده تا یک سپهر اسلامی به‌عنوان پایگاه یا بدیلی برای سپهرهای سکولار تحت اشراف نیروهای کمالیست شکل بگیرد. اسلام در سپهر عمومی تازه برای پاسخگویی به نیازهای اقتصاد بازار، دموکراسی، جهانی شدن و گفتمان حقوق بشر بازسازی شده، که خود نمایانگر اهمیت شکل‌گیری یک طبقهٔ جدید اقتصادی است. به‌طور خلاصه، سپهر عمومی در پرتو اصلاحات اوزال به‌تدریج از سلطهٔ عقیدتی حکومت آزاد شد. روشنفکران جدید اسلامی، شبکه‌های ارتباطی، و بورژوازی هوادار اسلام در این آزادسازی نقش محوری داشتند.

رشد فزایندهٔ اهمیت اسلام در سپهر عمومی ترکیه حاصل تشکیل بورژوازی جدید آگاه از مسائل اسلامی و شبکه‌های جدید مالی شکل گرفته میان ترکیه و جوامع مهاجر ترک در اتحادیهٔ اروپایی است. یکی از ثمرات عمدهٔ فضای فرصت‌های تازه «منطقه‌بندی» جدید حیات اجتماعی برحسب

نیازهای مدرنیته است. فضای فرصت‌های جدید در سیاست، فرهنگ و اقتصاد این امکان را برای گروه‌های هویتی فراهم ساخته تا هویت خصوصی خود را در عرصهٔ عمومی عرضه کنند و در نتیجه سبک‌های زندگی، هویت‌ها و موازین رفتاری تازه در آن شکل بگیرند. بازار با رقابت و تمایز ملازم است و رقابت در آن محرک نگرش‌های گوناگون اسلامی به‌حساب می‌آید. رفتارهای جدید و الگوهای مصرف جدید، هم به لحاظ تجارتی و هم به لحاظ عقیدتی بر مبنای عوامل جدید بازار شکل گرفته‌اند.

بازیگران اسلامی از سپهر عمومی اسلامی، مستتر در فضاهای فرصت ایجاد شدهٔ محصول سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، برای مدرن‌سازی رفتارها و سلوک‌های سنّتی و پژواک دادن به صدای بخش‌های به‌لحاظ فرهنگی محذوف جامعهٔ ترک استفاده می‌کنند. قابلیت تلفیق آرا ویژگی عمدهٔ سپهر عمومی اسلامی است ـ توانایی تلفیق سنّت و مدرنیته؛ توانایی خلق یک گفتمان انتقادی قدرتمند در حوزهٔ مناسبات قدرت؛ و توانایی اخلاقی کردن مسائل اجتماعی و سیاسی. تفرقه و تضاد نیز در بطن سپهر عمومی اسلامی، با همهٔ تلاش‌های به‌عمل آمده برای همگن‌سازی صداهای مخالف، عمیق و گسترده است. اختلاف در باورها همواره جزئی از سپهر عمومی و کانون شکل‌گیری ذهنیت‌های جدید اسلامی است. اسلام از طریق نمایش‌های مد، از طریق خلق فضاهای سیاسی و آموزشی و حتی از طریق اسلامی کردن تفریح و سرگرمی نیز به عرصهٔ عمومی کشانده می‌شود.

گروه‌های اسلامی، با گام نهادن به سپهر عمومی و سودجویی از فضاهای فرصت جدید، هدف اشراف بر آن، و سامان‌دهی آن، را دنبال می‌کنند. این فرآیند عامل تفرقهٔ بیش‌تر همین گروه‌ها نیز هست و آنان را به هویت‌ها و ذهنیت‌های گوناگون مبتلا می‌سازد. امری که با کم‌رنگ ساختن تصویر موجود از اسلام همگن امت اسلامی موجب پررنگ‌تر شدن گونه‌گونی و تضاد می‌شود. بازیگران جدید اسلامی هم‌زمان، هم با محافل سکولار و هم

بین خود رقابت می‌کنند و سپهرها و شبکه‌های عام‌وخاص خود را که از اسلام شکل گرفته‌اند، برای سامان‌دهی نیروهای جدید سیاسی و اقتصادی و بهره‌گیری از آن‌ها به‌وجود می‌آورند. فرصت جدید در بازار امکان ایجاد فضاهای خاص برای بازیگران مسلمان را نیز ـ از جمله از طریق فیلم‌ها، داستان‌ها، اشعار، موسیقی، نمایشات مد، سرگرمی، مجلات، رستوران‌ها و هتل‌های خاص ـ فراهم ساخته و در آن هویت‌ها و نقش‌های جدید دوگانه، ملی ـ اسلامی و مدرن ـ سنّتی، در حال شکل‌گیری هستند. جنبش‌های اسلامی ترکیه در عین حال که در پی سلطه بر سپهر عمومی و دگرگون‌سازی آن هستند، خود در عرصهٔ خصوصی و رودرروی مسائل جاری زندگی گریزی جز گشادگی و راه دادن به نظارت عمومی ندارند.

کاربرد اصطلاح سپهر عمومی در صورت تلقی آن به‌عنوان فضاهای ارتباطی نیز می‌تواند مفید باشد. فضاهای جدید ساخته و پرداختهٔ سیاست‌های اقتصادی نو ـ لیبرال اوزال موجب طرح مباحثی گوناگون، از جمله حقوق کردها و علوی‌ها، در سطح عامه شد که خود چالشی در برابر ساختار یکه‌تازانهٔ کمالیستی و اهداف اجتماعی ـ سیاسی آن به‌حساب می‌آمد. پیش از آن «مقولات عمومی» در ترکیه تنها در چارچوب برداشت کمالیستی از «جامعهٔ خوب» مجاز شناخته می‌شد و واقعیت شکل‌گیری سپهر عمومی خارج از حوزهٔ اشراف حکومت، به‌خاطر نقش مهم سیاست‌های حکومتی در آن، در مورد خاص ترکیه صادق نبود. افزون بر آن، گرچه عامهٔ مسلمانان خارج از دایرهٔ نفوذ حکومت قرار داشتند، تلاش آنان معطوف به دستیابی به گفتمانی غالب با پشتیبانی حکومت بود.

به این ترتیب، سیاست‌های اقتصادی نو ـ لیبرال اوزال، نه تنها به زوال اسلام‌گرایی افراطی که احیا و دگردیسی اسلام ترک منجر شد. شماری از شرکت‌های اسلامی در پرتو سیاست‌های بازار آزاد و توسعهٔ سپهر عمومی و به یاری نهادهای مالی اسلامی، رسانه‌های اسلامی و نظام آموزشی اسلامی خاص خود، شروع به ترسیم خطوطی تازه در چشم‌انداز اقتصاد آناتولی

کردند. زمینهٔ نوزایی عمل‌گرایی اسلامی از طریق توسعهٔ فضاهای فرصت فراهم شد و سکوی تازهٔ اقتصادی ظهور روشنفکران جدید مسلمان را که خارج از دایرهٔ نفوذ حکومت از سوی کارآفرینان مسلمان تغذیه می‌شدند، تسهیل کرد.

بسط و سامان عمل‌گرایی اسلامی

تا میانهٔ سال‌های ۱۹۹۰، جنبش‌های اسلامی همچنان و تا حد زیاد ائتلافی میان‌طبقاتی متشکل از نیروهای مختلف بودند و «برندگان» و «بازندگان» در آن، متأثر از سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال، شروع به بازاندیشی در اسلام بر مبنای تجربهٔ خاص خود کردند. رأی‌دهندگانی که گرایش اسلامی داشتند، به‌خصوص کسانی که از سیاست‌های اوزال سود برده بودند، در انتخابات ۱۹۸۹ به حزب رفاه گرویدند. در سایهٔ شرایط جدید اقتصادی سال‌های ۱۹۸۰، حزب رفاه که پایگاهی متفاوت از حزب رستگاری ملی در سال‌های ۱۹۷۰ داشت، از طریق برقراری پیوند با اقشار فقیر شهری، عناصر حرفه‌ای به‌شدت فعال در طبقهٔ میانه، به‌خصوص کارآفرینان نوپدید مسلمان شهری، درصدد توسعهٔ پایگاه سنّتی خود برآمد. این پایگاه ائتلافی متشکل از بخش‌های به حاشیه رانده شده و محذوف جامعه ترک و ثمرهٔ ورشکستگی سکولاریسم رو به زوال بود. کارآفرینان جدید که از نظام آموزشی و سیاست‌های جدید اوزال سود برده و ثروت‌هایی اندوخته بودند، به‌عنوان مسلمانانی آگاه حضور کامل در نظامات سیاسی و فرهنگی ترکیه را دنبال می‌کردند. حذف آنان از صفوف نخبگان حاکم ـ صرفاً به‌خاطر سبک زندگی و هویت شفاف اسلامی ـ منشأ مبارزهٔ جدی آنان با هدف به رسمیت شناخته شدن و کسب قدرت شد، که خود ریشهٔ انقلاب محافظه‌کارانهٔ ترکیه است.

با پیروزی حزب رفاه در انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴، پیوندهای بین کارآفرینان اسلامی و سیاست‌مداران موجب نوعی هم‌زیستی تازه شد که اهداف دوگانهٔ سلطهٔ بورژوازی نوپدید بر وجوه عمومی (شهرداری‌ها)، و نیز

بهره‌گیری از شبکه‌های موجود در شکل‌دهی رفتارها و باورهای جنبش اسلامی را دنبال می‌کرد. گفتمان سیاسی اربکان تا حد زیادی بر گفتمان اقتصادی انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل و نیز ضدیت آن با اتحادیهٔ اروپایی چیره بود. هر چند جایگاه تبعی بازیگران جدید در اواخر سال‌های ۱۹۹۰، به‌خصوص بعد از کودتای ۱۹۹۷، به‌تدریج تغییر کرد و کارآفرینان مسلمان، به‌عنوان آفرینندگان نسل جدیدی از اسلام‌گرایان در ترکیه، از طریق ترویج ایستگاه‌های رادیویی، تلویزیونی و نیز مطبوعاتی جدید، نقش مهمی در حمایت از «اسلام مکتوب» یا «اسلام رسانه‌ای» ایفا کردند.

از آن‌جا که سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال موجب انتقال و عقب‌نشینی نهادهای حکومتی و در نتیجه کاهش یارانه‌های رفاهی شده بود، گروه‌های دینی و کارآفرینان جدید اسلامی توانستند با حمایت از آموزش، بهداشت و درمان و ارائهٔ خدمات جدید رفاهی برای اقشار فقیر شهری و خوابگاه‌های دانشجویی، این شکاف را پر کنند. این فرآیند بورژوازی جدید را به بازیگر اصلی در حفظ و توسعهٔ گفتمان اسلامی مبدل ساخت، که نقش آن به لحاظ تأمین مالی کاندیداهای انتخاباتی، برنامه‌های تبلیغات انتخاباتی و همچنین پشتیبانی از سازمان‌های مردمی، در سطوح سیاسی و حزبی، اثرگذار بود. این گروه‌ها نه در پی رهایی و آزادی از قید خداوند که حکومتی مداخله‌جو بودند تا دین را به عامل تسهیل‌کنندهٔ عملکرد نهادهای بازار مبدل سازند. به این ترتیب به یمن فضاهای فرصت به‌وجود آمده در بازارهای ملی و جهانی خرده‌بورژوازی آناتولی به‌عنوان مالکان بنگاه‌های بزرگ و متوسط، با راهبردهایی بلندگرایانه و هویت تازهٔ اسلامی مروج اخلاق حرفه‌ای و رسالت جمعی در راستای ایجاد شرایط اقتصادی بهتر شد.

یکی از تأثیرات عمدهٔ سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال استقلال عمل فزایندهٔ گروه‌های ذینفع با گرایشات متفاوت و نهایتاً واگرایی جنبش اسلامی به دو شاخهٔ طرفدار بازار و ضدبازار بوده است. ظاهراً ملات اسلامی در سایهٔ رهبری اربکان برای ماندگارسازی پیوند بین گروه‌های واگرای اسلامی

تکافو نکرد و تنش موجود عمدتاً بین بورژوازی اسلامیِ انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از یک‌سو، و شهروندان نیازمند هاک ـ ایش(۱۸) (یک اتحادیهٔ کارگری اسلامی) در سوی دیگر، دو تصویر متضاد از اسلام را بازتاب می‌داد. اختلاف طبقاتی مورد اشاره بیش‌تر در عرصهٔ مصرف‌گرایی و سبک زندگی تازه به دوران رسیده‌های آناتولی رخ نشان می‌داد. با اسلامی شدن الگوهای مصرف و ظهور اسلام کارآفرینانه، بنگاه‌های اسلامی جایگاه خاص خود را در بازار پیدا کردند و در سایهٔ ثروت اقتصادی حاصل «سلیقهٔ اسلامی»، «جمال اسلامی»، «تولید اسلامی» و «پیشهٔ اسلامی» نیز مجال ظهور یافتند. برخی شرکت‌ها آگاهانه نام‌های اسلامی و عربی، از قبیل توحید، اتفاق، اخلاص و تکبیر را برگزیده‌اند. فرآیند «حضور اسلامی در بازار» بر تنش تقریباً عینی میان نیروهای اسلامی بازار و مزاج برتری‌جو و مصرف‌گرای سکولار افزود.

جنبش‌های اسلامی، به‌عنوان نماد «تجلی» هویت خصوصی اسلامی در فضاهای عمومی، مبارزه‌ای نه تنها معطوف به احراز رسمیت این هویت که در راستای «حضور عمومی» [اسلام] از طریق هویت‌های خصوصی است. هویت‌ها و سبک‌های زندگی در این فضاهای عمومی عرضه می‌شوند و در عرصهٔ عمل مورد چالش قرار می‌گیرند. این «تجلی» سه تأثیر عمده داشته است: سپهر عمومی دینی را، در حوزهٔ مطبوعات، کتب، ایستگاه‌های رادیویی و تلویزیونی، از طریق ایجاد و پشتیبانی بنیادهایی برای پرداختن به تاریخ و فعالیت‌های فکری تدارک مالی کرده است؛ از پایگاه‌های مستقل اقتصادی در مسیر تکامل روشنفکران تازه مسلمان پشتیبانی کرده است؛ و نهایتاً در فرآیند یک توسعه‌گرایی اقتصادی، با میدان دادن به ظهور بازیگران جدید مسلمان در عرصهٔ تجارت، حضور فزایندهٔ آنان را در حیات اجتماعی و سیاسی تسهیل کرده است. در سایهٔ این سه فرآیند، شیوه‌های زندگی، منطق و سلوک حرفه‌ای جامعهٔ ترک دگرگون شده است. به‌عنوان مثال، حاصل توسعهٔ سپهر عمومی بازپنداری در اسلام و آداب اسلامی در چارچوب یک

حکومت لیبرال-سکولار و بازپنداری در نگاه به اروپا به‌عنوان «غیرخودی» بوده است.

دورهٔ بین سال‌های ۱۹۸۳ و ۱۹۸۷، دورهٔ انقلاب اقتصادی و رهاسازی جامعه از قید حکومتی با دغدغهٔ امنیت و دورانی برای عادی‌سازی ترکیه بود. توسعهٔ فضاهای فرصت در زمان تصدی سیاست‌مداران محافظه‌کاری رخ داد که «انقلاب محافظه‌کارانه» آنان دربردارندهٔ تنازعی حقوقی و فرهنگی با رنگ هویت‌ها و انگیزش‌هایی متضاد بود و قصد بازتعریف مفهوم و نقش حکومتی را داشت که همواره در تبیین مفهوم «شایسته» فرهنگ ترک فصل‌الخطاب بوده است. تحولات و رویدادهای چشمگیر سال‌های ۱۹۸۰ اهمیتی کاملاً متفاوت با دگردیسی سال‌های ۲۰۰۰ حزب عدالت و توسعه در سایهٔ اتحادیهٔ اروپایی دارد. یکی از تمایزات کلیدی حزب مام وطن اوزال و حزب عدالت و توسعه اردوغان این است که اوزال در راست میانه نظام ریشه داشت و حزب او به‌عنوان حزبی میانه در بطن نظام حاکم در پی سلطه بر زبان حاشیه‌نشینان بود. حزب عدالت و توسعه، اما، به‌عنوان حزب حاشیه‌نشینان، با تأکیدی که بر «ارزش‌های ماندگار» جامعه دارد خواهان بازسازی ذاتی سیاست‌ورزی است. هر چند حزب عدالت و توسعه نیز اکنون زبان و سیاست خود را به نوعی تعدیل کرده تا به حزبی میانه مبدل شود.

نجم‌الدین اربکان در سال ۱۹۸۷، در پی رفراندم سال ۱۹۸۷ که میدانی برای کثرت‌گرایی سیاسی و فعالیت سیاسی رو به رشد گشود، با تأسیس حزب رفاه به فکر حضوری مجدد افتاد.(۱۹) هویت شفاف حزب رفاه این امکان را برای هواداران آن ایجاد می‌کرد تا با به نمایش گذاردن هویتشان از سایر گروه‌های اسلامی فاصله بگیرند. درگذشت اوزال در سال ۱۹۹۳ و شکست مسعود یلماز، رئیس وقت حزب مام وطن، در حفظ نیروهای محافظه‌کار حزب و نیز تمرکز حزب رفاه بر شرایط رو به وخامت اقتصادی و فساد و کشتار جمعی در بوسنی، فرصت‌های تازه‌ای برای اربکان فراهم ساخت. انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴ نقطهٔ عطفی برای

حزب رفاه

حرکت ملی‌گروش (جنبش دیدگاه ملی)	رهبر	دوره	دلیل توقف فعالیت
حزب نظام ملی	نجم‌الدین اربکان	۷۱ـ۱۹۷۰	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب رستگاری ملی	نجم‌الدین اربکان	۸۰ـ۱۹۷۲	کودتای نظامی
حزب رفاه	احمد تکدال	۸۷ـ۱۹۸۳	
حزب رفاه	نجم‌الدین اربکان	۹۷ـ۱۹۸۷	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب فضیلت	رجایی کوتان	۲۰۰۱ـ۱۹۹۷	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب سعادت	رجایی کوتان	تاکنون ـ ۲۰۰۱	
حزب عدالت و توسعه	رجب طیب اردوغان	تاکنون ـ ۲۰۰۱	

سیاست‌ورزی اسلامی اربکان بود و حزب رفاه در آن نزدیک یک پنجم (۱۹ درصد) آرای عمومی را کسب کرد. این نتیجه حاصل عملکرد سازمان‌ها و شبکه‌های مؤثر در محلات، به موازات فعالیت انجمن‌های شهری در پیشبرد برنامه‌های رفاه اجتماعی در میان اقشار نیازمند و روستاییان مهاجر در شهرهای عمده بود.(۲۰) حزب خود را به‌عنوان حزبی ضدنظام و متمایز از احزابی نشان می‌داد که به‌عنوان «نمایندهٔ نظام سرکوبگر» و وفادار به وضع موجود شناخته می‌شدند. محافل «رانت‌خوار» در بنگاه‌های بزرگ و رسانه‌هایی که مناسبات نزدیک با حکومت داشتند، آماج شعارهای پوپولیستی حزب بودند. برنامهٔ اقتصادی پوپولیستی حزب که «نظم عادلانه» خوانده می‌شد، با تأکیدی که بر «نقش توزیعی» حکومت در اقتصاد داشت، برای طبقات رو به رشد فقیر ساکن حلبی‌آبادها، طبقهٔ میانهٔ در حال ظهور، اکراد و برخی رأی‌دهندگان روستایی پرجاذبه بود. با وجود این، با آشکار شدن تمایزات طبقاتی، گسل‌های سیاسیِ درون حزب نیز آشکار شد. طبقهٔ میانهٔ نوپدید حزب رفاه مدافع سیاست‌هایی معتدل و آشتی‌جویانه بود،

درحالی که تندروها در آن خواستار دخالت بیش‌تر دولت در اقتصاد بودند.

پیروزی در سطح شهرداری‌های محلی موجب علاقمندی مردم به تجربهٔ حزب رفاه و درنتیجه پیشرفت فعالیت‌ها و برنامه‌های آن شد. شهرداری‌های تحت نفوذ حزب رفاه، ازطریق تأکید بر همکاری، و درعین حال رقابت، درمیان واحدهای تمرکززدایی شدهٔ اداری، ارائه‌دهندهٔ مفهوم متفاوتی از سیاست بودند. این سازمان‌ها با پیوندهایی افقی بین خود دربر دارندهٔ تشکیلات و واحدهای خدماتی، داوطلبانه، غیرانتفاعی و خصوصی بودند. حزب در مبارزه با فساد، ارائهٔ خدمات جدید اجتماعی، اصلاح فرآیند موجود، و گشایش فضاهای جدید عمومی برای طبقات میانه و زیر میانه، ازجمله ایجاد پارک‌های عمومی جدید، موفقیت‌های فراوان کسب کرد. موتور اصلی تغییر در ترکیه شهرداری‌ها، به‌عنوان منشأ پول، مصرف‌گرایی و مد برای مسلمانان محافظه‌کار بودند. انتخابات سال ۱۹۹۴ به لحاظ نقش آن در ادغام جنبش اسلامی ترکیه با بازار و سپهر عمومی نقطهٔ عطف مهمّی به‌حساب می‌آید.

فلسفهٔ شهرداری‌های حزب رفاه

دولت‌های محلی حزب رفاه، که به‌عنوان شهرداری‌های دولت‌های محلی (بلدیه‌های ملی گروش) خوانده می‌شد، هنگامی به‌وجود آمد که حزب در انتخابات سال ۱۹۹۴، نوزده درصد آرا را کسب کرد و نتیجهٔ آن کنترل ۳۲۹ شهرداری، ازجمله شهرداری‌های استانبول و آنکارا، بود.(۲۱) حزب رفاه با تعریف خود از سیاست به‌عنوان راه و وسیله‌ای برای ارائهٔ خدمات شهری، و نیز ازطریق ایجاد نوعی اجماع شهروندی برای پاسخگویی به مسائل اساسی مناطق شهری، رسم تازه‌ای از سیاست‌ورزی محلی را به نمایش گذاشت. اردوغان با پیروزی در انتخابات شهردار جدید استانبول بزرگ و شانزده ناحیهٔ آن شد و برنامهٔ موفقیت‌آمیزی را در جهت ایجاد زیرساخت‌های نوین و کارآمد در استانبول به اجرا گذاشت. حزب رفاه طی سال‌های ۱۹۹۰، مفهوم

«شهرداری اجتماعی» را به منظور حل مسئلهٔ فقر از طریق خلق شبکه‌های افقی کمک به نیازمندان ابداع نمود. شهرداری‌ها از طریق ایجاد «میز سفید» شهروندان را به حکومت شهری پیوند زدند و از این طریق به پرسش‌ها و ابهامات فوریت‌دار مردم عادی پاسخ دادند. حزب رفاه از طریق ایجاد «مجالس مردمی» و برقراری ترتیباتی برای مشارکت مردم در بازسازی سیاسی شهرداری‌ها، نهاد لازم برای شکل‌گیری اجماع شهری را فراهم ساخت. شهرداری‌ها طی این دوره کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی، کارگاه‌ها، میزگردها و نشست‌های فراوانی برای تبیین فرهنگ سیاسی و جهت‌گیری سیاسی کشور برگزار کردند. این دورانی بود که شهرداری‌ها در آن از ابزارهای مالی و سیاسی خود برای خلق یک حافظهٔ جدید تاریخی سود جستند تا پژواک آن در سپهر عمومی نیز شنیده شود. شهرداری‌ها در این دوره پارک‌های عمومی جدید، رستوران‌ها و تأسیسات ساحلی جدید ایجاد کردند و با ممنوع ساختن فروش مشروبات الکلی، این امکانات را اسلامی و خانواده‌پسند ساختند.

شهرداری‌ها در بازسازی رفتارها و ایدئولوژی حزب رفاه نقشی مهم و دگرگون‌ساز داشتند. حزب با رشد خود و پیروزی در شهرداری‌ها، ناگزیر از مواجهه با مطالبات تازه‌ای شد که مستلزم رهیافت‌های عمل‌گرایانه برای حل مشکلات و ملازم با فشار فزاینده برای پاسخگویی به نیازهای روزمرهٔ مردم بود. عوامل میانه‌رو در حزب به این نتیجه رسیدند که با فرو کاستن تعلقات ایدئولوژیک خود و تکیه بر رهیافت‌ها و سیاست‌های عمل‌گرایانه‌تر خواهند توانست در انتخابات ملی نیز به پیروزی برسند. این زمانی بود که نخبگان حزب کنونی عدالت و توسعه برای نخستین بار با ایجاد شبکه‌هایی افکار خود را در معرض آزمون عمومی گذاردند. (تجربهٔ شهرداری‌ها برای سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه اهمیت فراوان داشت و چگونگی ایجاد و بهره‌برداری از شبکه‌های محلات متراکم، برگردان مسائل سیاسی محلی به سیاست ملی و برقراری مناسبات نزدیک با مردم را به آنان آموخت.)

توفیق چشمگیر حزب رفاه در شهرداری‌ها به پیروزی عمدهٔ آن در انتخابات سراسری سال ۱۹۹۵ منتهی شد و این حزب را به بزرگ‌ترین حزب در پارلمان، با بیش از ۲۱ درصد آرای عمومی، مبدل ساخت. دو حزب راست میانه چیلّر و یلماز به منظور کنار زدن حزب رفاه و ممانعت از آنچه برخی آن را اسلامی کردن حکومت تلقی می‌کردند دولتی ائتلافی تشکیل دادند. این دولت اما در پی طرح اتهامات فساد علیه یلماز و چیلر فروپاشید. در این میان ائتلاف چیلّر با اربکان، به‌عنوان نخست‌وزیر، تعجب‌برانگیز بود. تأثیرپذیری تدریجی اربکان از تندروهایی که در آن زمان، در زمینهٔ سیاست‌های داخلی و خارجی، بدنهٔ اصلی پایگاه انتخاباتی حزب رفاه را نمایندگی می‌کردند، موجب دلسردی بسیاری از گروه‌های معتدل حزب شد، و در نتیجه بر آسیب‌پذیری اربکان در برابر فشار نظامیان افزود. شکست اربکان در اجرای سیاست‌های پوپولیستی حزب رفاه از دلایل تصمیم وی در قبول موضع تندروها بود. از آن‌جا که اقتصاد ترکیه و جایگاه بین‌المللی آن به لحاظ مالی شدیداً تحت نفوذ صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی قرار داشت، هیچ سیاست مهمی خارج از برنامهٔ تحمیلی این مؤسسات قابل‌اجرا نبود. این الزام اربکان را واداشت تا به‌جای سیاست‌های محلی به سیاست‌های خارجی بپردازد و برای متمایز ساختن خود از سایر احزاب برنامهٔ کار فرهنگی خاص خود را به اجرا گذارد. به‌عبارت دیگر، سیاست‌های نو-لیبرال و وابستگی ترکیه به اعتبارات و نهادهای بین‌المللی عامل محدودیت احزاب در پیشبرد سیاست‌های اقتصادی خاص خود بود. حزب رفاه نیز کوشید تا از طریق ابتکاراتی جدید و جنجال‌برانگیز ــ از قبیل دیدار از لیبی و ایران و سامان‌دهی مستقیم «شب بیت‌المقدس» با هدف نقد سیاست‌های اسرائیل ــ تمایزی بین خود و سایر احزاب و نیز دولت‌های پیشین به‌وجود آورد. اربکان همچنین از طریق تلاش برای بنای مسجدی در میدان تقسیم استانبول، تغییر ایام تعطیل، تشویق استفاده از روسری و برقراری مناسبات نزدیک با شبکه‌های صوفی، دعوت از رهبران صوفی برای

مراسم افطار رمضان در اقامتگاه رسمی نخست‌وزیر، سیاست اسلامی کردن فضاهای فرهنگی را دنبال نمود. این اقدامات خشم زعمای نظام جمهوری را برانگیخت و نهایتاً به‌کودتای «نرم» نظامی در ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ منجر شد.(۲۲)

فراگرد ۲۸ فوریه و الزامات قانون اساسی

حکومت با شکست در همسازی با بازیگران جدید، از طریق فراگرد ۲۸ فوریه درصدد غیرقانونی خواندن آنان برآمد.(۲۳) وقایع ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ از آن‌رو «کودتای نرم» خوانده می‌شود که نظامیان در آن با بسیج انجمن‌های عمدهٔ بازرگانی، کارتل‌های رسانه‌ای، رؤسای دانشگاه‌ها و قوهٔ قضاییه‌ای همواره تسلیم و سرسپرده در برابر فرامین آن به مهندسی حرکتی علیه حزب رفاه پرداختند تا دولت تازهٔ اربکان را مجبور به استعفا کنند. پیام آشکار این برنامه این بود که دولت اربکان یا باید «داوطلبانه» استعفا دهد یا آمادهٔ برکناری توسط ژنرال‌ها باشد. از نگاه کودتا هویت اسلامی یک تهدید ملی به‌حساب می‌آمد و از این‌رو دستورالعمل‌هایی را با نیّت حذف حضور اسلامی از سپهرهای عمومی، که در مواردی حتی مسبوق به واپس‌گرایانه‌ترین دوران تعصبات کمالیستی بود، صادر کرد. این «کودتای نرم» همچنین به‌عنوان «فراگرد ۲۸ فوریه» نیز خوانده شده است. دلیل آن این است که علاوه بر حذف دولت تحت رهبری حزب رفاه، به فراگردی در دست نهادهای حکومتی ــ عمدتاً ارتش و دیوان‌سالاری غیرنظامی ــ مبدل شد تا با شناسایی، کنترل و غیرقانونی اعلام کردن فعالیت‌های اسلامی به‌عنوان یک تهدید امنیتی، چارچوب حقوقی پایداری برای حذف مسلمانان مؤمن / فعال از بازار و سپهرهای آموزشی و سیاسی ایجاد کنند. به‌علاوه، «امنیتی‌سازی» ادعاهای هویتی کردی و اسلامی جامعه را به‌نحو فزاینده‌ای سیاسی کرده بود. حکومت در این فرآیند «امنیتی‌سازی» ــ مفهومی که بری بازن[1] و

---

1. Barry Buzan

اُل ویور[1] به تفصیل به آن پرداخته‌اند ــ با انگشت گذاشتن بر جنبش‌ها و گروه‌های دینی، قومی، طبقاتی یا عقیدتی خاص، به‌عنوان تهدیدی علیه امنیت ملی، یا حتی «اصل نظام»، اعمال قواعد سرکوب‌گرانه یا فراقانونی خود علیه آنان را توجیه می‌کند.(۲۴) ادعاهای هویتی کردی و اسلامی نیز به‌این ترتیب موجب «امنیتی‌سازی» هرچه بیش‌تر سیاست‌های داخلی در ترکیه و نهادینه‌سازی حکومتی امنیتی شد که در آن دامنهٔ نقش نظارتی ارتش تا حوزه‌های غیرنظامی چون قضا، اقتصاد، آموزش و سیاست خارجی نیز کشیده شده بود. ارتش ترکیه، بنا به ایدئولوژی موروثی کمالیستی خود، اذعان به تنوع قومی را تهدیدی بالقوه و پیش درآمدی برای تفرقه قلمداد می‌کند. در سال‌های ۱۹۹۰ ترس از ادعاهای هویتی قومی و دینی و نقش بالقوهٔ آن در تضعیف سلطهٔ سیاسی و عقیدتی نهاد کمالیستی، زمینه‌ساز اعمال سیاست انکار حق گروه‌ها و افراد در طرح این ادعاها، ورای محدودهٔ بسیار تنگ و مجاز حکومتی، شد.

قیود قانونی

ارتش در ترکیه همواره خود را در برابر دشمنان داخلی و خارجی، اعم از ملی‌گرایی قومی و افراط‌گرایی اسلامی (مشهور به ارتجاع)، پاسدار کمالیسم و سکولاریسم و حامی حکومت منبعث از آن خوانده است. در سال‌های اخیر دادگاه قانون اساسی ترکیه نیز در دفاع از سکولاریسم و میراث کمالیستی در حد ارتش سرسخت و آشتی‌ناپذیر بوده و با لحاظ پیشینهٔ سکولار ملت‌سازی و مناسبات با گروه‌های مقاومت و عناصر کرد و اسلامی نمی‌توان آن را بخشی از انقلاب حقوق بشری ترکیه محسوب نمود.(۲۵) در ایدئولوژی بنیانی جمهوری ترکیه همواره دو عنصر «غیرخودی» ــ یا دشمن ــ حاضر بوده‌اند: جنبش‌های کردی و اسلامی. بدون پرداختن به بافت تاریخی

1. Ole Waever

فراگرد ملت‌سازی در ترکیه نمی‌توان به ماهیت رفتار دولت‌گرای نظام قضایی این کشور پی برد. برخی اندیشمندان، از قبیل مصطفی اردوغان، حتی دادگاه قانون اساسی را مانع آزادسازی در گذار دموکراتیک ترکیه می‌شناسند. قضات دادگاه قانون اساسی بازیگرانی منفک از فضای پیرامونی نیستند و تمامی آنان فراگرد حکومتی انطباق با جامعه و نیز نظام آموزشی دبیرستانی و دانشگاهی به‌شدت مغزشویی شده‌ای را گذرانده‌اند که خصوصاً مدارس حقوق در آن القاکنندهٔ ارزش‌های کمالیستی ملت‌سازی هستند. این نقشه مشترک شناختی جایگاه مهمی در تحکیم همبستگی بین قضات دادگاه با سایر نهادهای حکومتی و همچنین برخی اجزای جامعهٔ مدنی دارد. قضات دادگاه قانون اساسی بخشی از بافت کمالیستی به‌حساب می‌آیند که در آن هم نظامیان و هم نظام قضایی خود را پاسداران پروژهٔ جمهوری می‌دانند و نوعی هویت قدرتمند جمعی[1] علیه سیاست‌مداران منتخب و توده‌گرا به‌وجود آورده‌اند. این اتحاد عمیقاً در سنّت حکومتی ترک ریشه دارد و فارغ از حافظهٔ جمعی فروپاشی امپراتوری عثمانی و فلسفهٔ بنیانی حکومت قابل‌فهم نیست. دادگاه قانون اساسی در دفاع از استقلال عمل اساتید، کارکنان دولت و قضات علیه دولت، و حتی علیه شهروندان، بسیار فعال بوده است.

نخبگان برتری‌جوی کمالیست از طریق قدرت دادن به دادگاه قانون اساسی در پی حفظ حریم اقتدار و تصمیمات خود علیه مقامات منتخب هستند. دادگاه قانون اساسی نهادی قدرتمند برای دفاع از دکترین کمالیستی و پاسداران آن از قبیل ارتش و دانشگاه‌هایی است که بیش‌ترین بهره را از وضع موجود دارند. فلسفهٔ تأسیس دادگاه قانون اساسی در قانون اساسی سال ۱۹۶۱، در کنار سایر نهادهای مستقل، حفاظت از حوزه‌های معین در برابر مسئولان منتخب بود. طراحان قانون اساسی سال ۱۹۶۱، بیش از آن‌که نگران سیطرهٔ دولت بر شهروندان باشند نگران نهادهای جمهوری و تشکیلات

---

1. espirit de corps

حکومتی بودند. اشخاص حقوقی معینی، از دانشگاه‌ها تا شرکت‌های رادیو تلویزیونی عمومی، چون جزایری خودمختار، فارغ از نظارت مسئولان منتخب فعالیت داشتند و هدف این بود که در فراگرد ملت‌سازی، از حوزه‌های معینی در برابر دموکراسی اکثریت‌سالار اعمال شده از سوی حزب دموکراتیک در سال‌های ۱۹۵۰ حفاظت شود. تصمیمات دادگاه قانون اساسی در خصوص حمایت از سکولاریسم که به بهای تحدید آزادی‌های دینی اعمال می‌شد، حتی مورد تأیید دادگاه اروپایی حقوق بشر[1] نیز قرار گرفت. دادگاه قانون اساسی در سال‌های ۱۹۹۰ به دلیل چالش‌های رودرروی حکومت و ایدئولوژی جمهوری از سوی ملی‌گرایان کرد و اسلام‌گرایان محافظه‌کارتر شد.

چند تن از شهرداران حزب رفاه، از جمله شهردار کایسری، در جریان فراگرد ۲۸ فوریه تحت بازجویی‌های گسترده قرار گرفتند. شهردار سینجان به دلیل اجازه دادن به برگزاری تظاهرات و ایراد سخنرانی‌هایی علیه اسرائیل به اتهام «دامن زدن به خصومت‌های دینی» به زندان محکوم شد. دادگاه اردوغان را نیز تحت تعقیب قرار داده و متهم به «دامن زدن به خصومت‌های دینی» و دعوت به «سرنگون‌سازی دولت»، به‌خاطر قرائت شعری در سال ۱۹۹۷، کرد که ادعا می‌شد موجب تحریک احساسات دینی در شهر سیرت شده است:

مساجد، پادگان‌های ما،
گنبدها، کلاه‌خودهایمان،
مناره‌ها، سرنیزه‌هایمان،
مؤمنان، سپاهیان ما هستند.

اردوغان به‌خاطر قرائت این شعر، در ۲۱ آوریل ۱۹۹۸، از طرف دادگاه امنیتی ایالتی محکوم شد.(۲۶) رأی دادگاه به مسئولیت وی به‌عنوان شهردار پایان داد، وی را به ده ماه زندان محکوم کرد و از تصدی مجدد مناصب

1. European Court of Human Rights

انتخابی محروم ساخت. محکومیت ده ماههٔ زندان برای اردوغان برخلاف غرضی که کمالیست‌ها داشتند، نه پایانی بر حیات سیاسی وی که به منزلهٔ سرآغازی برای آن شد. دوران زندان بر محبوبیت وی افزود و حزب اردوغان، عدالت و توسعه، در خلأ نیروی سیاسی مقبول دیگر و نیز به موازات وخامت بیش‌تر شرایط اقتصادی در پی بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱، به تنها گزینهٔ دلخواه رأی‌دهندگان مبدل شد. در عین حال شرایط جسمی رو به وخامت اجویت نیز بسیاری از شهروندان ترک را نسبت به ثبات سیاسی کشور نگران کرده بود.

فراگرد ۲۸ فوریه چشم‌انداز سیاسی کشور را نیز تحت‌تأثیر قرار داده است. به‌عنوان مثال، حزب حاکم عدالت و توسعه اکنون نیز به‌گونه‌ای عمل می‌کند که گویا همواره نگران رخداد کودتایی مشابه است! کودتای ۱۹۹۷ هنوز بر سیاست‌های حزب سایه افکنده و به آن جهت می‌دهد. در همان حدی که حزب عدالت و توسعه واهمهٔ تکرار کودتای ۲۸ فوریه را دارد، نهاد سکولار مستقر نیز نگران غلبهٔ اسلام‌گرایی افراطی است.(۲۷) حزب عدالت و توسعه همچنان در خط دولت قبلی می‌راند و قصد تغییر جهت سیاسی یا پیروی از نقشهٔ راه دیگری ندارد. رهبری حزب همچنین ناگزیر از درونی‌سازی فراگرد اتحادیه اروپایی بوده است. به‌طور خلاصه، «حزب عدالت و توسعه رسالت خاصی برای خود قائل نیست، یا دیدگاه شاخصی برای رهبری کشور ندارد.»(۲۸) عبدالله گل، معاون نخست‌وزیر، می‌گوید در فراگرد ۲۸ فوریه، «همه ما تغییر کردیم و فراوان آموختیم. تجربیات فراوان کسب کردیم. برخی دوستان ما دستگیر و سپس آزاد شدند. برخی از ما مسئولیت‌های بسیار حساسی در کشور داشتیم. ما قصد داریم با حداکثر تلاش به‌نحو شایسته از این تجربیات درس بگیریم.»(۲۹) بلند آرنچ، رئیس پارلمان، زمانی به گزارشگری گفته بود که کودتای ۲۸ فوریه نقطهٔ عطفی در جهان‌بینی سیاسی [کشور] بود. وی همچنین گفته بود:

ما سابقاً درک متفاوتی از حکومت داشتیم ــ لویاتانی ترش‌رو در هیبت یک ژاندارم یا پلیس! ما بعد از کودتا به این نتیجه رسیدیم که می‌بایست درک تازه‌ای از سیاست پیدا کنیم که نافی قداست حکومت، حامی فرد و خادم او باشد. مهم فرد است و رفاه و آسایش فکری او. حکومتی در خدمت افراد است که چنین وظیفه‌ای برای خود قائل باشد. ما از این‌رو به اهداف اتحادیهٔ اروپایی باور کردیم.(۳۰)

کودتا ضمن این‌که به اردوغان کمک کرد تا درک بهتری از متغیرهای دموکراسی و اقتدار نهاد سکولار پیدا کند، از وی یک میانه‌رو و دموکرات ساخت. افزون بر آن، فراگرد ۲۸ فوریه از طریق ممنوع ساختن حضور اربکان در سیاست، فرصت‌های تازه‌ای برای سیاست‌مداران جوان‌تر، نظیر گل، ایجاد نمود. دادگاه قانون اساسی، تحت فشار نظامیان، حزب رفاه را، به‌عنوان «مرکز فعالیت‌های مخالف اصل سکولاریسم»، منحل کرد و شش تن از سردمداران آن، از جمله اربکان، را به مدت پنج سال از سیاست‌ورزی محروم نمود.(۳۱) توصیف دادگاه از سکولاریسم به این شرح بود:

شیوهٔ متمدّنانه‌ای از زندگی که نافی جمود و جزم‌اندیشی قرون وسطایی و سنگ بنای عقل‌باوری، علم‌باوری، اصلاح مفاهیم آزادی و دموکراسی، وحدت و حاکمیت ملی، استقلال و آرمان‌های بشری است ... سکولاریسم گرچه در مفهوم موجز و دقیق آن به جدایی حکومت و امور دینی تعبیر و با وجوه گوناگون تفسیر می‌شود، در بعد نظری باوری مشترک آن را غایت تکامل فلسفی و تشکیلاتی جوامع می‌داند ... که با ممانعت از نشستن دین بر جای علم در امور حکومتی به مدرنیزاسیون شتاب داده است. نمی‌توان سکولاریسم را به جدایی دین از حکومت فروکاست ... در یک حکومت سکولار هرگز نباید باورهای مقدس دینی را با سیاست، امور مدنی و قواعد حقوقی که به اتکای داده‌های علمی بر اساس نیاز فرد و جامعه شکل می‌گیرند، درهم آمیخت.(۳۲)

اربکان، رهبر حزب رفاه، بعد از انحلال آن با امید تغییر رأی صادره به دادگاه اروپایی حقوق بشر شکایت کرد. دادگاه اروپایی، اما، تصمیم دادگاه ترکیه مبنی بر انحلال حزب را به‌خاطر قصد آن در اعمال قوانین اسلامی (که بنا به نظر دادگاه اساساً مغایر با کنوانسیون بود) و نیز تمسک به جهاد و خشونت سیاسی تأیید کرد.(۳۳) بنا به تأکید دادگاه اروپایی:

> اصل سکولاریسم به یقین یکی از اصول اساسی حکومت و سازگار با حکومت قانون، حقوق بشر و دموکراسی است. هر رفتاری مغایر با این اصل در پوشش آزادی دین لزوماً مقبول نخواهد بود.(۳۴)

آموزهٔ کلیدی در تجربهٔ حزب رفاه این بود که احزاب تا جایی مقبول و مجاز به مشارکت در سیاست‌اند که در چارچوب مرزهای قانون اساسی حرکت کنند. چنانچه حزبی درصدد چالش نظام قانون اساسی ــ جهت‌گیری سکولار کشور ــ باشد، ناگزیر از رودررویی با نظامیان قدرتمند در یک کودتای احتمالی خواهد بود. نظام قضایی نیز فعالیت این حزب یا انجمن مدنی را ممنوع خواهد ساخت و گروه‌های تجاری و انجمن‌های مدنی پای‌بند آرمان‌های کمالیستی نیز پشتیبان این اقدامات خواهند بود. این سه مانع نهادین در عین اهمیتی که دارند، بیانگر پویایی درونی این دگردیسی ــ نقش بورژوازی و روشنفکران جدید در ترسیم یک نقشهٔ شناختی جدید سیاسی ــ نیستند.

از سال ۱۹۹۴ جنبش دیدگاه ملی اربکان تغییرات درونی عمده‌ای را از سرگذرانده بود ــ تأکید بر رقابت و بازار آزاد در برابر کشور رفاه و سیاست‌های اقتصادی توزیعی، حقوق فردی در برابر ارزش‌های جمعی، تمرکززدایی و تقویت شهرداری‌های محلی در برابر مرکزمداری، و ارزش‌های اروپایی در برابر ارزش‌های محافظه‌کار ترک ـ اسلامی. حزب رفاه در مسیر دگردیسی و تکامل خود، از یک حزب ضدنظام (ضدکمالیسم) به حزبی بیش‌تر هوادار نظام و دموکراتیک‌تر، در سال ۱۹۹۶ به قدرت رسید.

تحول حزب در دورهٔ یازده ماههٔ حکومت آن، در عین حال که تا حد زیادی از سیاست‌ها و دیدگاه‌های ضدنظام خود دست شسته بود، در حد مورد انتظار نظام نبود. نیروهای مدافع وضع موجود نیز ــ عمدتاً نظامیان ــ که علاقه‌ای به این دگردیسی نداشتند، از تمام ابزارهای خود برای پایان دادن به این حکومت سود جستند. در پی کودتای فوریهٔ ۱۹۹۷ دولت استعفا داد و شتاب فراگرد دگردیسی جنبش دیدگاه ملی نهایتاً به همسازی کامل آن با نگرش‌های هوادار اروپا منجر شد. ارتش به موازات امنیتی شدن سیاست‌های داخلی، به اجویت که مجری خواسته‌های نظامیان بود، کمک کرد تا وارد حکومت شود. سال ۱۹۹۹ که در آن نیروهای ویژهٔ ترک، به یاری سازمان سیا و احتمالاً موساد اسرائیل، عبدالله اوجالان رهبر کرد را در نایروبی، کنیا، دستگیر کرده و به ترکیه منتقل کردند، نقطهٔ عطفی برای اجویت بود. این رویداد کمک کرد تا اجویت، حداقل از نگاه غالب اقوام ترک، به قهرمانی ملی مبدل شده و نهایتاً در انتخابات سال ۱۹۹۹ آرای لازم را برای رسیدن به حکومت کسب کند. حزب چپ دموکراتیک به رهبری وی با کسب ۲۲ درصد آرای عمومی و در نتیجه تبدیل شدن به بزرگ‌ترین حزب، با احزاب حرکت ملی و مام وطن دولتی ائتلافی تشکیل داد. زمین‌لرزهٔ ماه اوت ۱۹۹۹ به‌عنوان فاجعه‌ای ملی، موجب زوال اعتماد عمومی نسبت به حزب اجویت شد. دولت در پاسخ به آلام انسانی این رویداد که در آن ۲۵۰۰۰ نفر جان خود را از دست دادند، عملکرد ضعیفی داشت و بسیاری این ضعف را به حساب ناکارآمدی آن گذاشتند. با این همه، به‌طور غیرمنتظره یونان، همسایه و رقیب دیرین ترکیه، و نیز اتحادیهٔ اروپایی با پیامدهای زلزله ابراز همدردی کردند. حاصل این همدردی اروپایی تصمیم متخذه در نشست دسامبر ۱۹۹۹ سران اتحادیه در هلسینکی بود که ترکیه را در جایگاه داوطلبی عضویت در اتحادیه نشاند. این تصمیم امیدها و انتظاراتی را در دولت اجویت برای یک جهت‌گیری تازهٔ سیاسی در چارچوب موازین کپنهاک به‌وجود آورد. در بطن امیدهای فراوان به برقراری حکومت قانون احمد نجدت سزر، رئیس دیوان عالی کشور، در

ماه مه سال ۲۰۰۰ به‌عنوان جایگزین سلیمان دمیرل که نماد فساد شناخته می‌شد، به ریاست جمهوری رسید.

تنازع بین رئیس جمهور جدید و دولت به بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱ منجر شد، که خود بی‌شباهت به یک زلزلهٔ مالی نبود. این بحران با افت ۵۴درصدی ارزش لیره، پول ملی، موجب فروپاشی بخش بانکی ترکیه شد؛ نرخ بهره را در حد سرسام‌آوری بالا برد؛ و به کاهش ۱۰ درصدی تولید ناخالص داخلی و زوال سه میلیون شغل در سال ۲۰۰۱ منتهی شد. در بحبوحهٔ این سناریوی ورشکستگی اقتصادی، دولت از کمال درویش، معاون وقت رئیس بانک جهانی (اکنون رئیس برنامهٔ توسعهٔ ملل متحد[1]) درخواست کرد تا اقتصاد ترکیه را سامان داده و بازسازی کند. درویش، به یاری آمریکا، بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را برای تخصیص اعتباری ۱۰ میلیارد دلاری، علاوه بر وام‌هایی به دولت ترکیه، جمعاً بالغ بر ۱۷/۵ میلیارد دلار، متقاعد ساخت. وی با بهره‌گیری از این خط اعتباری که هدف آن ایجاد ثبات در اقتصاد بود، به سامان‌دهی اقتصاد ترکیه، که بیش از پیش به نهادهای مالی بین‌المللی وابسته شده بود، پرداخت. در جریان پیشرفت برنامه‌های تثبیت اقتصادی، طرح برخی اتهامات فساد به استعفاهای پی‌درپی در درون حزب چپ دموکراتیک، از جمله استعفای درویش، منجر شد. این رویدادها همچنین موجب شد تا اسماعیل جم، که در آن زمان وزیر خارجه بود، حزب سوسیال دموکرات جدیدی تأسیس کند. این استعفا دولت باخچلی، رهبر حزب حرکت ملی و معاون وقت نخست‌وزیر، را واداشت تا خواهان انتخابات زودرس در سال ۲۰۰۲ شود. در حالی که افکارسنجی‌ها نشان‌دهندهٔ زوال کامل اعتماد عمومی به احزاب جدید بود، حزب نوپا و آزمون پس ندادهٔ عدالت و توسعه اردوغان، نزد افکار عمومی بیش از سایر احزاب مقبولیت یافته بود. در انتخابات سال ۲۰۰۲، شمار زیادی از مردم، از طبقات میانه و به

1. UN Development Programme (UNDP)

حاشیه رانده شده، که به‌شدت از مدیریت ادارهٔ کشور و اقتصاد آن خشمگین بودند به این حزب رأی دادند. هر چند حزب عدالت و توسعه مولود بحران فوریهٔ ۲۰۰۱ نبود ـ درعین حال که ممکن است با دامن زدن به نارضایتی عمومی انگیزهٔ لازم برای پیروزی انتخاباتی خود را فراهم ساخته باشد ـ رهبری حزب و پلاتفرم سیاسی آن نیز نقش‌های مهمی در این میان ایفا کردند.

یک حزب غیرسیاسی: حزب فضیلت

در سال ۱۹۹۷ نمایندگان اسلام‌گرای مجلس، بعد از تعطیلی حزب رفاه، حزب فضیلت را تأسیس کردند که با شرکت در انتخابات سراسری سال ۱۹۹۹ و کسب ۱۵/۵ درصد آرای عمومی به‌عنوان سوّمین حزب بزرگ وارد پارلمان شد.(۳۵) مردم، از آن‌جا که رغبتی به تداوم بحران بین حکومت (نظامیان) و دولت (احزاب سیاسی) نداشتند، در انتخابات سال ۱۹۹۹ در رأی دادن به حزب فضیلت تردید داشتند. ارتش و متحدان رسانه‌ای آن، قبل از انتخابات یاد شده، روشن ساخته بودند که امکان در دست گرفتن دولت را به حزب فضیلت نخواهند داد. نظامیان همچنین اعلام کرده بودند که حتی درصورت پیروزی حزب فضیلت در انتخابات ۱۹۹۹، این حزب مجاز به تشکیل دولت نخواهد بود. این بیانیه پیش‌درآمدی بر سناریویی برای مقابله با بدترین شرایط ـ کودتای تمام‌عیار نظامی ـ بود. درعین حال در انتخابات سال ۱۹۹۹، سیاست‌های فرصت‌طلبانهٔ اربکان بسیاری را در درون حزب فضیلت برآشفته ساخت و سهم آرای او از ۲۱ درصد به ۱۵ درصد کاهش یافت. تصمیم اربکان در زمینهٔ حمایت از نمایندگان ناراضی پارلمان که متقاضی انحلال آن بودند، تلاشی فرصت‌طلبانه برای فرار از انتخابات تلقی شد ـ هر چند حزب در آن، در سطوح شهری، عملکرد بسیار خوبی داشت.(۳۶)

ترس از انحلال جهت‌دهندهٔ اصلی سیاست‌های حزب فضیلت بود و درنهایت موجب شد با تأکید بیش‌تر بر نیروهای بازار و نقش

خصوصی‌سازی، در برابر نقش توزیعی دولت و همچنین حقوق فردی، برنامهٔ معتدل‌تری در پیش بگیرد. حزب در عین حال بدون اشارهٔ مستقیمی به اسلام و ارزش‌های اسلامی، بر تفویض اختیارات به مناطق تأکید داشت و به سیاست اروپایی (طرفدار اتحادیهٔ اروپایی) پای‌بند بود. حزب فضیلت بزرگ‌ترین جناح پارلمانی را تشکیل می‌داد و نسبت به ایام مسئولیت خود به‌عنوان حزب رفاه تغییرات مهمی کرده بود.(۳۷) حزب استفادهٔ عام از الفاظ «ضدغربی و تا حدی ضدیهود» به سبک اربکان را کنار گذاشت و رهبران اصلی آن ـ از جمله عناصر ملی‌گرا و محافظه‌کاری چون جمیل جیچک، علی کاسکان، نِوزات یالجی‌ناش و نازلی ایلی‌جاک ـ مراقب این دگردیسی بودند. رهبری جدید به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار، به لحاظ فرهنگی ملی‌گرا، و طرفدار بازار بود و بدون تظاهر به ضدیت با غرب بازآفرینی تصویری معتدل از حزب فضیلت را دنبال می‌کرد. علاوه بر آن، از طریق دگرگون‌سازی ساختار تصمیم‌گیری حزب و مشارکت بیش‌تر عناصر دانشگاهی ـ هم در کمیتهٔ مرکزی و هم در شورای مشورتی، با تخصیص ۱۵ کرسی به آنان ـ رویهٔ جدیدی در پیش گرفت. نسل جدید حزب معتقد بود که در گذشته اقدام مهمی برای رفع نگرانی‌های سکولارها و میانه‌روها نسبت به نیّات حزب در زمینهٔ تحمیل دیدگاه‌های دینی خود بر آنان، صورت نگرفته است.

به‌عنوان مثال باور بلند آرینچ، در آن زمان عضو فعال حزب فضیلت و رئیس پیشین پارلمان، این بود که حزب باید بیش از پرداختن به مسائل صرفاً دینی، ملزم به پیشبرد فراگرد دموکراتیزاسیون باشد، و نیز فرصت‌های بیش‌تری برای زنان، با توجه به نقش حساس آنان در جنبش، فراهم سازد. این الزامات بیش از آن‌که نشانهٔ گذار از لفاظی به عمل‌گرایی باشد، رویکرد به میانه‌روی ملی ـ محافظه‌کارانه و رویگردانی از جهان‌بینی ضداستکباری بود. سیاست حزب فضیلت بیش‌تر تکمیل قرائت راست ـ میانه ایدئولوژی کمالیستی بود تا ارائهٔ نظر و راهبرد برای انعقاد یک قرارداد اجتماعی نوین. حزب فضیلت به‌جای بازتعریف واژگان مبهم نظم عادلانه و عدالت

اجتماعی، در پی این بود تا با دست شستن از شخصیت انقلابی خود و همراه شدن با جوّ غالب به‌تدریج جامعه و دولت را به موضع خود نزدیک کند. حزب برای ماندگاری در عرصهٔ سیاسی ترکیه تصمیم گرفت که مستقیماً رودرروی سایر احزاب و نظام کمالیستی قرار نگیرد. برخی با این احساس که حزب درپی انحلال حزب رفاه توسط ارتش، مسیر سازش با نهاد کمالیستی را دنبال کرده است، از انگیزه‌های اقتدارگرایانهٔ آن برآشفته بودند. حزب فضیلت همواره بیش از آنکه عامل تغییر باشد معلول تغییر بوده و بیش از اقدام برای اصلاح نظام سیاسی، ترجیح داده که خود را، همساز با ایدئولوژی حکومتی، تغییر دهد. پرهیز از انحلال، به‌عنوان نگرانی اصلی حزب فضیلت، همواره سد راه عملکرد آن به‌عنوان یک حزب متعارف سیاسی بوده است.

رجایی کوتان، رهبر حزب فضیلت، با اذعان به حق نظامیان در دخالت در امور غیرنظامی، در برابر تحریکات آنان رویکرد آشتی‌جویانه‌ای در پیش گرفت. حزب آشکارا امیدوار بود که با به نمایش گذاردن چهره‌ای این چنین معتدل بتواند از تعامل بیش‌تر معاف شود. چنین رویکردی، در عین حال که موجبی برای زیاده‌روی کمالیست‌ها بود، به خشم فزایندهٔ عمومی نسبت به قصور سیاست‌مداران غیرنظامی در مقاومت در برابر نظامیان فاقد مقبولیت دامن می‌زد.

هر چند اقدام خانم مروه کاواکجی، عضو جدید پارلمان از حزب فضیلت، که هنگام سوگند خود از روسری استفاده کرده و حاضر به برداشتن آن نشده بود، موجب اعتراضات شدید در پارلمان شد و مشارالیها هم از سوی رئیس جمهور و هم نخست‌وزیر «عامل تحریک» خوانده شد. دادگاه نیز به‌نوبهٔ خود با لغو تابعیت کاواکجی وی را ــ ظاهراً به دلیل خودداری از مطلع ساختن مقامات مربوطه از تابعیت اکتسابی آمریکایی خود ــ از نمایندگی پارلمان محروم ساخت.(۳۸) افزون بر آن، وورال ساواس، دادستان عالی دادگاه استیناف با متهم ساختن حزب فضیلت به‌عنوان «غدهٔ بدخیم متاستاز داده»(۳۹) خواهان انحلال آن شد. طرح پروندهٔ کاواکجی در دادگاه قانون

اساسی در ژوئن سال ۲۰۰۱ پایانی بر حیات سیاسی حزب فضیلت بود.

نسل جدیدتری از سیاست‌مداران حزب فضیلت با رویگردانی از شیوهٔ تصمیم‌گیری یکه‌تازانهٔ اربکان انتقادات شدیدی را متوجه سیاست‌های رجایی کوتان رهبر حزب فضیلت ساختند. در اولین کنوانسیون حزب، برای نخستین بار در تاریخ جنبش، دو کاندیدای قدرتمند رودرروی یکدیگر قرار گرفتند.(۴۰) گل، کاندیدای نسل تازه در این رأی‌گیری با وجود شکست در برابر کوتان، دوست نزدیک اربکان، (دارای ۶۳۳ رأی) توانست ۵۲۱ رأی کسب کند.(۴۱) این اولین زلزلهٔ مهم سیاسی در جنبش دیدگاه ملی و اولین شورش علنی علیه برتری‌جویی سیاسی اربکان بود که در نتیجهٔ آن جنبش مصونیت خود را در برابر افکار و روش‌های دموکراتیک از دست داد. گل بعد از کنوانسیون حزب فضیلت اظهار داشت:

> هر چند حزب فضیلت حزبی سیاسی است، چنانچه اولین مواجههٔ آن با سیاست را در یکشنبه برگزاری کنوانسیون حزب بدانیم چندان به خطا نرفته‌ایم. پویایی این کنوانسیون از آن‌رو بود که بنای گزینش رهبری حزب از میان دو کاندیدا را داشت ... برای نخستین بار در تاریخ، حزب فضیلت در برابر نقد افکار عمومی قرار گرفت.(۴۲)

اعضای قدیمی و محافظه‌کار حزب پس از این کنوانسیون با آغاز جنگی درونی علیه گل و همراهان او بیش از پیش به اتحاد حزب ضربه زدند.

با انحلال حزب فضیلت دو گروه انشعابی از آن احزابی جداگانه تشکیل دادند. کهنه‌کاران تحت فرمان اربکان در ژوئیه سال ۲۰۰۱ حزب سعادت را به رهبری رجایی کوتان، یار نزدیک اربکان، تشکیل دادند. حزب سعادت از آن‌رو که برخی از لیبرال‌ترین سیاست‌مداران آن حزب را ترک گفته بودند به احیای گفتمان دیرین اسلامی خود پرداخت. با وجود این، با چرخش عمده‌ای در برنامهٔ خود، بر اهمیت مناسبات ترکیه و اتحادیهٔ اروپایی، به‌خاطر نقش آن در «تحقق حقوق بشر و هنجارهای دموکراتیک و نیز توسعهٔ ترکیه» تأکید

گذاشت.(۴۳) اختلافات عقیدتی، نسلی و طبقاتی در تجزیهٔ جنبش ملی گروش نقش حیاتی داشتند. بورژوازی نوخاستهٔ آناتولیایی در استان‌ها از جناح اصلاح‌طلب که ــ در قیاس با اربکان و حلقه‌های نزدیک به وی ــ خواهان سیاست آشتی‌جویانه‌تری بودند به‌طور کامل حمایت کرد. بازرگانان در استان‌ها که به‌لحاظ اقتصادی و سیاسی نیز آسیب‌پذیر بودند با نفی سیاست‌های تقابلی با حکومت تصمیم به حمایت از برنامهٔ گل که به‌لحاظ اقتصادی لیبرال و به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار بود، گرفتند. فروپاشی همبستگی طبقاتی و تجزیهٔ رهبری حزب حاصل شکل‌گیری یک بورژوازی مقتدر در بطن جنبش اسلامی و نیز فشاری نظامی ـ حقوقی برای حرکت در چارچوب قواعد نظام قانون اساسی بود. در دوران حزب فضیلت فرآیند گذار از موضع ضدنظام به طرفدار نظام و شکل‌گیری حزبی دموکراتیک‌تر تکمیل شد. بسیاری از رهبران حزب فضیلت به اهمیت وابستگی گزینه‌های سیاسی ترکیه به هنجارها و نهادهای جهانی پی برده بودند، و به‌عنوان مثال، هنجارهای کپنهاک اتحادیهٔ اروپایی در زمینهٔ حقوق بشر، حقوق فرهنگی و قانون‌گرایی را نشانهٔ راهی برای تغییر و متکایی در برابر زیاده‌روی‌های حکومت تلقی می‌کردند.(۴۴)

تصمیم دادگاه قانون اساسی در خصوص ممنوعیت فعالیت حزب فضیلت فرصت‌های تازه‌ای برای سیاست‌مداران جوان‌تر و معتدل‌تر حزب، که اینک غیرقانونی خوانده شده بود، فراهم ساخت. علاوه بر حزب جدید سعادت، که در اوت ۲۰۰۱ تأسیس شد، اعضای میانه‌روتر حزب فضیلت نیز حزب عدالت و توسعه را به رهبری اردوغان راه‌اندازی کردند. دربارهٔ ریشه‌ها، نیّات و اهداف حزب عدالت و توسعه ملاحظاتی نیز وجود دارد. مردم با این پرسش مواجه‌اند که آیا حزب تازه تأسیس گونهٔ شبیه‌سازی شدهٔ احزاب اسلام‌گرای پیشین است یا نماد حضور هویت سیاسی تازه‌ای در صحنهٔ سیاست ترکیه؟ و چنانچه حزبی جدید است، این تازگی چه آثار و پی‌آمدهایی خواهد داشت؟

جدول ۱.۲ مقایسهٔ حزب رفاه، حزب فضیلت و حزب عدالت و توسعه

	حزب رفاه	حزب فضیلت	حزب عدالت و توسعه
نقش اقتصادی دولت	نقش دولت در توزیع منابع و ایجاد جامعه‌ای عادلانه اهمیت دارد. این اهمیت در همان حد خصوصی‌سازی است.	با تأکید کم‌تر بر نقش دولت، خصوصی‌سازی راهی برای غلبه بر نابرابری‌های اقتصادی تلقی می‌شود.	بازار به‌عنوان حلال همهٔ مشکلات اجتماعی و اقتصادی تلقی می‌شود و کارآمدی و بهره‌وری را افزایش می‌دهد. خصوصی‌سازی مورد حمایت قرار می‌گیرد و از نقش دولت در اقتصاد حمایت می‌شود.
دموکراتیزاسیون	فهم جمعی از دموکراسی؛ نفی فردباوری در برابر شخص‌باوری. تأکید بر حقوق جمعی و دینی. نظام حزبی رهبر-محور و نفی کثرت‌گرایی و همگن‌سازی از طریق اسلام هدف فراگرد سیاسی است.	گفتمان حقوق بشری کاملاً نظام‌مند است و فراگرد اتحادیهٔ اروپایی در راستای اصلاح وضعیت حقوق بشر مورد توجه است. آزادی‌های دینی محور گفتمان حقوق بشری تلقی می‌شود.	از فراگرد اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان پروژهٔ دموکراتیزاسیون بهره‌برداری کامل می‌شود. دموکراسی رهبر-محور و اکثریت سالار. بدون مشارکت چندان میان-حزبی و نوسان موضع بین ناسیونالیسم و دموکراسی جمعی.
ناسیونالیسم	ناسیونالیسم ترک ـ عثمانی. ترک بودن با اسلام و میراث عثمانی و ترکیه به‌عنوان رهبر تمدن اسلامی تعریف می‌شود. امپریالیسم اسلامی.	فرصتی برای پرداختن به این مسائل وجود ندارد.	میهن‌پرستی مبتنی بر قانون اساسی. بازتعریف ترک بودن بر محور قومیت به منظور شناسایی و جذب اکراد براساس هویت آنان. گفتمان غیرشفاف و مبهم در زمینهٔ ناسیونالیسم و دولت‌گرایی.
منشأ ارزش‌ها	ارزش‌های دینی به‌عنوان نظامی آموزشی برای تبدیل شدن به «انسان اخلاقی» برای خلق یک جامعهٔ عادلانه ارزش‌های اسلامی باید در نظام سیاسی ادغام شود. جای چندانی برای ارزش‌های سکولار وجود ندارد.	بر ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌شود اما گفتمان سکولار حقوق بشری نیز به‌عنوان منشاء دیگری برای ارزش‌ها تلقی می‌شود.	ارزش‌های دینی در عین اهمیتی که به آن داده می‌شود یک نظام ارزشی برای شکل‌گیری مباحث عمومی به‌حساب نمی‌آیند. از گفتمان حقوق بشری برای خلق یک نظام ارزشی نوین بهره‌برداری می‌شود. باور به خداوند جزو مباحث ارزشی نیست. بر مسئولیت، موفقیت و رقابت فردی تأکید می‌شود.

ادامهٔ جدول ۱.۲

	حزب رفاه	حزب فضیلت	حزب عدالت و توسعه
مرکزمحوری در برابر دولت محلی	نقش فعال دولت مرکزی در جهت تأمین عدالت و دستیابی به رشد.	تأکید بر تمرکززدایی و تقویت شهرداری‌های محلی	خصوصی‌سازی و تمرکززدایی به‌عنوان تنها راه. تلاش برای تقویت مناطق و تضعیف قدرت آنکارا
سیاست خارجی	در آغاز به‌شدت ضدغربی و ضداتحادیهٔ اروپایی و نرم شدن تدریجی مواضع. طرفدار مناسبات نزدیک با کشورهای اسلامی. پان - اسلامیسم محور گفتمان سیاست خارجی است. در دولت، پی‌گیر سیاست خارجی سنتی ترکیه است.	به منظور بسط مشروعیت خود، طرفداری بیش‌تر از غرب و اتحادیهٔ اروپایی. بدون تأکیدی بر هویت اسلامی به‌عنوان منشاء رفتار سیاست خارجی.	هواداری از اتحادیهٔ اروپایی با هدف نفی اتهام اسلام‌گرایی، تقویت دموکراسی و تضعیف قدرت نظامیان در درون نظام. اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان گزینه‌ای در برابر سیاست خارجی آمریکا ـ محور تلقی می‌شود. اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان قوهٔ محرک بازار و فرهنگ در دگردیسی ترکیه به‌شمار می‌آید. تأکید چندانی بر مسائل و علایق اسلامی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

اصلاحات اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ به شکل‌گیری «ببرهای آناتولی» ـ قدرتی جدید و خودسامان در تاریخ ترکیه، رسته از حوزهٔ نفوذ حکومت ـ یاری داد، که با پیشبرد یک دگردیسی اقتصادی نو ـ لیبرال همراه با فرهنگی دینی و محافظه‌کار، سودای بازتعریف ترکیه را داشتند. ریشه‌های دگردیسی کنونی را می‌توان در اندیشه‌های طبقهٔ جدید بازرگانان و روشنفکران جدید مسلمان یافت، که به‌شدت منتقد برداشت‌های کمالیستی از مدرنیته بودند و آن را آمیخته با احساسات ضداسلامی می‌دانستند.

این دو گروه ـ بازرگانان و روشنفکران مسلمان ـ در کنار موضع ضدکمالیستی خود، سعادت را نه تنها در حیات اخروی که در همین جهان نیز

قابل‌دستیابی می‌دانستند. بهروزی برای آنان، به نوعی مشابه کالوینیست‌های پروتستان مسیحیِ قرن شانزدهم، در چارچوب منافع و مبارزه برای پیشرفت، از راه خلق فضاهای بسیط مادّی برای دستیابی به نشاط فردی تفسیر می‌شد. کسب سود و دستیابی به موفقیت در بازار با بهره‌گیری از ابزارهای تازهٔ علمی و اقتصادی در راستای تعالی فرد و جامعه، فلسفهٔ رؤیای نوین ترکیه است. پیروزی اقتصاد بازار بر دولت‌گرایی کمالیستی، طرح آموزش خصوصی، توسعهٔ شبکه‌های رسانه‌ای جدید، گسترش سپهر عمومی، تجلی وجوه تازهٔ عقل‌ورزی به مفهوم انتزاعی آن، بازتعریف جایگاه حکومت و سکولاریسم در جامعه و نیز برداشتی نوین از هویت ترک و مفهوم شهروندی در ترکیه را نیز در بر داشت. اوزال اصطلاحات «حق» و «جامعهٔ مدنی» را وارد گفتمان سیاسی ترکیه ساخت. حزب عدالت و توسعه ثمرهٔ دگردیسی اسلام و متأثر از چهار عامل اجتماعی ـ سیاسی است: بورژوازی جدید آناتولیایی، گسترش سپهر عمومی و طیف روشنفکران جدید مسلمان، موازین کپنهاک و کودتای نرم ۲۸ فوریه.

آیا تجربهٔ ترکیه، اسلام‌گرایی لیبرال و حزب عدالت و توسعه، قابل‌صدور است؟ شریف مِردین، جامعه‌شناس ترک، حزب عدالت و توسعه را زاییدهٔ چهار میراث جمهوری می‌داند: تلاش در راستای بازتفسیر اسلام و رویش اسلامی مدرن و پرنشاط از بطن آن، گذار از مفهوم امّت به شهروندی، ایجاد فرصت‌های تازهٔ اقتصادی، و بسط میدان اندیشهٔ انتقادی در نظام نوین آموزشی.(۴۵) مردین، در عین حال که ایجاد شبکه‌های غیررسمی را بزرگ‌ترین نقطهٔ قوت حزب عدالت و توسعه می‌داند، پرسش‌هایی نیز درخصوص توانایی آن در سامان‌دهی شبکه‌های رسمی‌تر و همکاری با آن‌ها مطرح می‌سازد. وی در زمینهٔ قابلیت صدور تجربهٔ ترکیه (گذار از اسلام‌گرایی به دموکراسی) به سایر کشورها، تردیدهایی دارد.(۴۶) در فصل بعدی، من به سیاست‌ها و هویت حزب عدالت و توسعه خواهم پرداخت.

یادداشت‌ها

1. Max Weber, "Social Psychology of the World Religions," in H. H. Gerth and C.W. Mills(eds.),*From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), p. 280.
2. For more on the opportunity spaces, see Yavuz, *Islamic Political Identity*, pp. 22-23.
3. See Copenhagen European Council, Presidency Conclusions, June 1993.

۴. کودتای «نرم» نظامی در ژوئن سال ۱۹۹۷ اربکان را ناگزیر از استعفا ساخت. دادگاه قانون اساسی حزب رفاه را با مستمسک فعالیت‌های ضدسکولار تعطیل کرد و اربکان را نیز برای پنج سال از فعالیت‌های سیاسی محروم نمود. حزب فضیلت به رهبری رجایی کوتان ـ از معتمدان نزدیک اربکان ـ تشکیل شد و تلاش آن نیز معطوف به حفظ میراث اربکان بود. ورود به اتحادیهٔ اروپایی، در سایهٔ فشار اعضای جوان‌تر و اصطلاح‌طلب حزب، به‌عنوان هدف اصلی سیاست خارجی ترکیه و موضع انتخاباتی سال ۱۹۹۹ اعلام شد. در ژوئن سال ۲۰۰۱، دادگاه حزب فضیلت را نیز به‌خاطر فعالیت‌های ضدسکولار آن منحل کرد، که به انشقاق بیش‌تر و دگردیسی رهبری سیاسی ـ اسلامی منتهی شد.

5. Sevket Kazan, *Refah Partisi Gerceği* (Ankara: Keşif Yayınları, 2002); Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30:1 (October 1997), 63-82.
6. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E.J. Brill, 1981), pp. 98-99.
7. Necmettin Erbakan, *Milli Görüş* (Istanbul: Dergah, 1975).
8. After the coup in 1997, conscious Muslims stopped defining themselves as Muslims opposed to the West or Western practices. One can see the evolution of Euro-Islamic ways of life as mixed and heterogeneous.
9. Interview with Yasin Aktay, June 23, 2006, Konya.
10. Interview with mayor of Konya, Tahir Akyürek, June 23, 2006, Konya.
11. Şennur Özdemir, *MÜSIAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi* (Ankara: Vadi, 2006); Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study* (Albany: State University of New York, 1994); Buğra, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest

Representation by Two Turkish Business Associations," *International Journal of Middle East Studies*, 30:4 (1998), 521-539.

12. Abdullah Topçuoglu, *Akrabalık ve Hemşehrilik Ilişkilerinni Toplumsal Sermaye Değeri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003).

13. Bünyamin Duran has developed the concept of "esnaf Islam" to examine the pioneers of the Islamic revival. Duran identifies these "esnaf" pioneers as those who own middle-size businesses and use their income to support cultural and intellectual activities and the formation of an intellectual Islam. Intellectual pioneers, for Duran, could only develop with the support of these "esnaf". Duran, *Islam Toplumlarında Sosyo-Ekonomik Degişmeye Yonelik Tezler* (Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), pp. 116-119.

14. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964).

15. The idea is attributed to a *hadith* of the prophet Muhammad; Erol Yarar, 1997: 33.

16. *Çerçeve*, 18, 1996.

17. For more on the public sphere, see Nilüfer Göle and Ludwing Ammann (eds.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe* (Istanbul: Bilgi University, 2006).

۱۸. هاک ـ ایش یک اتحادیهٔ کارگری با گرایش اسلامی است که با وجود پایه‌گذاری آن در سال ۱۹۷۶ توسط یک گروه هوادار جنبش دیدگاه ملی، در اواخر سال‌های ۱۹۸۰ به سوّمین اتحادیهٔ بزرگ ترکیه، با ۳۵۰۰۰۰ عضو، مبدل شد. هاک ـ ایش همواره از احزاب اسلامی پشتیبانی کرده است.

19. M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30:1 (October 1997), 63-82; Birol Yesilada, "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3:1 (Spring, 2002), 62-81; Haldun Gunalp, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party," *International Journal of Middle East Studies, 33* (2001), 433-448.

20. A. Cengizhan Köse, "Yöresel Dayanışma Örgütlerinin Kentlileşme Sürecindeki Rolü" (unpublished thesis), Selcuk University, Konya, 1996.

21. Kenan Camurcu, *Ak Parti'nin Stratejik Meseleleri* (Istanbul: Şehir Yayınları, 2006), pp. 118-120.

۲۲. شورای امنیت ملی از دولت خواست تا سیاست «پاکسازی سپهرعمومی از اسلام» را از طریق یک نظام اجباری هشت ساله که به تعطیلی مدارس آموزش دینی ـ مدارس متوسطهٔ امام خطیب ـ منتهی شد، به اجرا گذارد.

23. M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process," *Journal of International Affairs*, 54:1 (Fall 2000), 21-42.
24. Carsten Bagge Laustsen and Ole Waever, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization," *Millennium: Journal of International Studies*, 29:3 (2000), 705-739; Ole Waever, "Securitization and Desecuritization," in Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 46-86.
25. Dicle Koğacıoğlu, "Dissolution of political parties by the constitutional court in Turkey: Judicial delimitation of the political domain," *International Sociology*, 18:1 (2003), 258-276; Koğacıoğlu, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey," *Law' & Society*, 38:3 (2004), 433-462; Mustafa Erdoğan, "Fazilet Partisi'nin Kapartma Kararı Işığında Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001), 36-40.
26. Faik Işık, *Recep Tayyip Erdoğan Davası, No. 1998/36 Esas* (Istanbul: Keskin, 1998).
27. Author interview with Ersin Gürdoğan, January 15, 2005.
28. Author interview with Ersin Gürdoğan, January 16, 2005.
29. Gül's interview in *Vatan*, September 28, 2003.
30. Murat Yetkin, "Beni 28 Şubat AB'ci Yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.
31. Two of the Turkish Constitutional Court judges dissented on the basis of the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms.
32. "Relevant Parts of the Constitutional Court's decision on the dissolution of the Welfare Party" (hereafter *TCC Decision*). This translation was submitted to the ECHR by the lawyers of the RP, pp. 21-23.
33. Christian Moe, "Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey," *The International Journal of Not-for-Profit Law* 6(1): 2003. European Court of Human Rights (ECHR), Refah Partisi and Others vs. Turkey (No. 41340/98). On July 10, 2001, a Chamber of the Court, by four votes to three, upheld the ban on the Welfare Party. The decision was appealed before the Grand Chamber of the Court. In February 2002, the 17 judges of the Grand Chamber agreed with the judgment. The Chamber majority opines, "a political party whose actions seem to be aimed at introducing sharia in a State party to the Convention can hardly be regarded as an association complying with the democratic ideal that underlies the whole of the Convention." Özlem Denli Harvey, *Islam and the Freedom of Religion or Belief: Perspectives from Contemporary Turkey*, Human Rights Report No. 1/2000 (Oslo: Norwegian Institute of Human Rights, 2000).

34. *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others vs. Turkey*, Judgment, Strabourg, February 13, 2003 (includes a concurring opinion of Judges Ress and Rozakis and a concurring opinion by Judge Kovler).
35. For a discussion on the Virtue Party, see Birol A. Yesilada, "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3:1 (2002), 62-82.
36. Yavuz Selim, *Yol Ayrımı: Milli Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası* (Ankara: Hiler, 2002); Karaman, "Ilkeli mi Faydacı mı?" *Yeni Şafak*, March 21, 1999; Taşgetiren, "Fazilet Yara Alıyor Farkında mısınız?" *Yeni Şafak*, March 11, 1999.
37. Mehmet Bekaroğlu, a prominent Muslim democrat, has written the best study on the evolution of the AKP and its leadership: see M. Bekaroglu, *"Adil Düzen" den "Dünya Gerceklerine": Siyasetin Sonu* (Ankara: Elips, 2007). This lengthy yet detailed work provides deep sociological and psychological insights into the roots of the AKP.
38. Merve Safa Kavakcı, *Basörtüsüz Demokrasi* (Istanbul: Timaş, 2004). Kavakcı provides first-hand information about her ordeal in this passionately written book.
39. *Sabah*, January 19, 2000.
40. Gül was born in 1950 in Kayseri and worked as an economist at the Islamic development bank in Jeddah (1983-1991). He was elected in 1991 from the RP list in Kayseri province. In 1996-97 he was a minister. Gul is known for his "bland and self-effacing style." Jim Bodgener, *Briefings*, No. 1420 (Nov. 2002).
41. On the convention, see *Milliyet*, May 15, 2000. On Gül's ideas and background, see Yavuz Selim, *Gül'ün Adı* (Ankara: Kim Yayınları, 2002).
42. Abdullah Gül, "Fazilet Kongresi," *Milliyet*, May 17, 2000.
43. For the party program, see www.saadet.org.tr.
44. Saban Kardas, "Human Rights and Democracy Promotion: The Case of Turkey-EU Relations," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1:3 (2002), 136-150; Hasan Kösebalaban, "Turkey's EU membership: a clash of security cultures," *Middle East Policy*, 9 (June 2002), 130-146.
45. My interview with Mardin, Istanbul, April 1, 2005; for Şerif Mardin's interview, "AKP's victory should be seen as the success of Kemalism," see *Vatan*, September 30, 2003.
46. *Vatan*, September 30, 2003.

۳

ایدئولوژی، رهبری و سازمان

در ماه اوت سال ۲۰۰۱، بخش جوان‌تر و اصلاح‌طلب‌تر حزب فضیلت، به رهبری عبدالله گل، به پشتوانهٔ بورژوازی نوخاستهٔ آناتولیایی، حزب عدالت و توسعه را تشکیل دادند. حزب عدالت و توسعه [به زبان ترکی Ak Parti] به معنای حزب «خالص» و «ناآلوده» نیز خوانده می‌شود، که دلالت بر تمایز آن از سایر احزاب سیاسیِ ظاهراً آلوده به فساد قبل از انتخابات سال ۲۰۰۲ دارد.(۱) حزب خود را به عدم بهره‌برداری از اسلام برای مقاصد سیاسی و نیز پایان دادن به سیاست‌های تقابلی مقید ساخته بود. حزب عدالت و توسعه، رو در روی شگفتی بسیاری از ناظران و با همهٔ ریشه‌هایی که در جنبش سیاسی اسلامی دارد، هوادار اتحادیهٔ اروپایی و پذیرای تنوع و تکثر است. حزب، در پی فروپاشی دولت در سال ۲۰۰۲، خود را در بحبوحهٔ انتخاباتی یافت که بنا بود در سوم نوامبر همان سال برگزار شود. این حزب در حالی که تنها کمی بیش از یک سال از پایه‌گذاری آن گذشته بود، توانست با کسب ۳۴ درصد آرا، ۳۶۳ کرسی از مجموع ۵۵۰ کرسی پارلمانی ــ نزدیک به دوسوم کرسی‌ها ــ را به خود اختصاص دهد.(۲) حزب سعادت به رهبری کوتان در این انتخابات تنها ۳ درصد آرا را کسب کرد.(۳)

پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه را می‌توان حاصل همگرایی

عواملی متعدد دانست.(۴) نارضایتی عمومی از اقتصاد و احزاب سیاسی موجب شد تا بسیاری از مردم یا اصولاً رأی ندهند یا به‌جای احزاب موجود حزب ناآزموده عدالت و توسعه را بیازمایند. در نتیجه تأثیر آستانه ده درصدی به‌علاوهٔ درصد بالای غایبان از انتخابات (۴۶/۳ درصد) به یک پیروزی بزرگ انتخاباتی برای حزب مبدل شد. انتخابات از آن‌رو که ۲۱ درصد واجدان شرایط رأی دادن، ۸۶۷۱۹۸۲ نفر، از رأی دادن خودداری کردند و ۳/۹ درصد آرای به صندوق ریخته شده (۱۲۶۲۶۷۱ نفر) نیز باطله بود، بسیار بحث‌برانگیز شد. علاوه بر این، نظرات ۴۶ درصد رأی‌دهندگان ــ متأثر از آستانه ۱۰ درصدی ــ بازتابی در پارلمان نداشت و در مجموع ۲۵ میلیون رأی‌دهنده فاقد نماینده‌ای در پارلمان بودند.

با نگاهی به گذشته، پیروزی حزب عدالت و توسعه چندان شگفتی‌برانگیز نخواهد بود. رأی‌دهندگان در ترکیه معمولاً بیش از آینده، به مجازات گذشته رأی می‌دهند. از این‌رو، پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ نیز بیش‌تر زاییدهٔ عزم رأی‌دهندگان به تنبیه، و حتی حذف، نظام «فاسد» حزبی موجود بود تا رأی به این حزب و رهبر آن رجب طیب اردوغان. رأی‌دهندگان به درستی منتقد ائتلاف سه حزبی حاکم (حزب چپ دموکراتیک، حزب حرکت ملی و حزب مام وطن)، به‌خاطر فروپاشی اقتصادی سال ۲۰۰۱، و حزب راه راست، به‌خاطر کودتای نرم سال ۱۹۹۷، بودند. در نتیجه شگفتی‌برانگیز نبود که آرای حزب چپ دموکراتیک از ۲۲ درصد در سال ۱۹۹۹، به ۱/۲ درصد در سال ۲۰۰۲ سقوط کرد (به جدول ۱.۳ مراجعه شود). رکود اقتصادی سال‌های ۲۰۰۱ـ۲۰۰۰، به موازات تورم فوق‌العاده و بیکاری فزاینده، بخش عمده‌ای از جامعه را ناگزیر از زندگی زیر ــ یا در مرز ــ خط فقر ساخته بود. احزاب سیاسی، در عین درگیری در برخی افتضاحات مالی و آلودگی به فساد و در حالی که اقتصاد در حال فروپاشی بود، از حل مشکلات کشور عاجز بودند.

جدول ۱.۳

حزب	کل آرا	درصد
حزب چپ دموکراتیک	۳۸۴,۰۰۹	۱/۲
حزب خلق دموکراتیک	۱,۹۶۰,۶۶۰	۶/۲
حزب روستایی	۲۹۴,۹۰۹	۰/۹
حزب حرکت ملی	۲,۶۳۵,۷۸۷	۸/۴
حزب راه راست	۳,۰۰۸,۹۴۲	۹/۵
حزب ملت	۶۸,۲۷۱	۰/۲
حزب اتحاد بزرگ	۳۲۲,۰۹۳	۱
حزب مام وطن	۱,۶۱۸,۴۶۵	۵/۱
حزب لیبرال دموکرات	۸۹,۳۳۱	۰/۳
حزب سعادت	۷۸۵,۴۸۹	۲/۵
حزب ترکیهٔ مستقل	۱۵۰,۴۸۲	۰/۵
حزب آزادی و همبستگی	۱۰۶,۰۲۳	۰/۳
حزب کمونیست ترکیه	۵۹,۱۸۰	۰/۲
حزب جوان	۲,۲۸۵,۵۹۸	۷/۳
حزب کارگر	۱۵۹,۸۴۳	۰/۵
حزب جمهوریت خلق	۶,۱۱۳,۳۵۲	۱۹/۴
حزب عدالت و توسعه	۱۰,۸۰۸,۲۲۹	۳۴/۳
حزب ترکیهٔ نوین	۳۶۳,۸۶۹	۱/۱۵
مستقلین	۳۱۴,۲۵۱	۱

امید به آینده و شوق خلاصی از رهبری کنونی احزاب انگیزهٔ لازم برای رأی دادن به تغییر را فراهم ساخت. بسیاری از رأی‌دهندگان در انتخابات نوامبر ۲۰۰۲، حزب عدالت و توسعه را تنها چهرهٔ جدیدی می‌شناختند که به‌لطف اشتهار به پاکی، توان پاسخگویی به بحران فزایندهٔ اجتماعی ـ اقتصادی و ارتقای امیدهای مردم را دارد. رهبری حزب به نماد

آمال رأی‌دهندگانی مبدل شد که مشتاق چهره‌های تازه، سیاست‌ورزی متفاوت و تشنهٔ رهیافتی نوین بودند. تجربهٔ گذشته و زبان مشترک اجتماعی ـ فرهنگی نیز در پیروزی حزب نقش حیاتی ایفا کرده بودند. رأی‌دهندگان در مورد آینده و آرمان‌های ترکیه اتفاق‌نظر داشتند: هویتی با رویکرد سرمایه‌داری، دموکراتیک و کثرت‌گرا که در آن سکولاریسم بیش از ایدئولوژیِ تحت حمایت حکومت محصول طبیعی شرایط اجتماعی ـ اقتصادی است. حزب عدالت و توسعه به این ترتیب به نمایندهٔ ترکیهٔ نوین و صداهای تازهٔ آن مبدل شد.

تداوم طرح‌های ایذایی علیه اردوغان بر محبوبیت وی افزود و جایگاه او را تا حد «قهرمان» امید و تغییر بالا برد. گیرایی کنونی او تا حد زیاد ریشه در برداشت عمومی از رفتار نامنصفانه‌ای دارد که از او شخصیتی مظلوم ساخت؛ و نیز عملکرد موفقیت‌آمیزش به‌عنوان شهردار استانبول و زندگانی شرافتمندانه‌ای فارغ از فساد بارز. کسانی که به اردوغان رأی دادند در چهرهٔ او خود را با همهٔ آرزوهایشان ــ و با موفقیت‌هایی چون او ــ می‌دیدند. اردوغان خود از اجتماعات عمومی، که وی در آن با شعله‌ور ساختن امیدها، عواطف و توقعات انسان‌های میانه، باور به امکان موفقیت را در آنان ایجاد می‌کند، لذت می‌برد.(۵)

اردوغان، به‌رغم محبوبیتش، به‌خاطر ممنوعیت اعمال شده بر فعالیت‌های سیاسی پیشین خود در دوران خدمت به‌عنوان شهردار استانبول، پشت درهای پارلمان ماند. درنتیجه احمد نجدت سزر رئیس جمهور از گل خواست تا پنجاه و هشتمین دولت ترکیه را، با اکثریت حزب عدالت و توسعه، تشکیل دهد. با توجه به اقدام شورای عالی انتخابات در باطل کردن آرای منطقهٔ سیرت در جنوب شرقی ترکیه ــ استانی با قومیت‌های مختلط کرد، عرب و ترک ــ به این دلیل که حداقل یک روستا در آن نتوانسته بود در رأی‌گیری شرکت کند، مقرر شد انتخابات مجددی در نهم مارس ۲۰۰۳ برگزار شود. به این ترتیب، فرصتی برای پارلمان فراهم شد تا گام‌های قانونی

لازم را برای حضور اردوغان در انتخابات بردارد. اردوغان، همراه با کاندیدایی دیگر از حزب عدالت و توسعه، در انتخابات نهم مارس پیروز شد و با توجه به افزایش تعداد کرسی‌های حزب در پارلمان به ۳۶۵ کرسی و بالا رفتن نصاب آن در اکثریت، امکان لازم برای ایجاد تغییراتی در قانون اساسی نصیب حزب شد. این پیروزی شاهکاری سیاسی بود که هیچ حزبی در ترکیه، حداقل طی پانزده سال گذشته، موفق به کسب آن نشده بود. عامل حیاتی در پیروزی حزب عدالت و توسعه نه برنامه‌های آن که عزم رأی‌دهندگان در پشت کردن به احزاب سیاسی پیشین ــ به‌زعم آنان شدیداً آلوده به فساد ــ بود. شفافیت فضای سیاسی امکان خیزش حزب عدالت و توسعه را، در برابر اندک مقاومتی از سوی بازیگران سیاسی، فراهم ساخت.

هویت و ایدئولوژی حزب عدالت و توسعه: محافظه‌کاری بدون سنّت

تجربهٔ پیشین اردوغان به‌عنوان شهردار استانبول شکل‌دهندهٔ فهم وی از سیاست بود و این باور را در وی به‌وجود آورد که مردم بیش از ایدئولوژی یا آرمان‌های بزرگ توقع خدمت دارند. بنا به برداشت اردوغان، سیاست نه ابزاری برای تحمیل شیوه‌ای خاص از زندگی، که بستر ایجاد شرایط مناسب‌تر برای هم‌زیستی شیوه‌های گوناگون آن است. حتی نام حزب نیز این شیوهٔ تفکر را بازتاب می‌دهد: «عدالت» و «توسعه». اردوغان در اولین دیدار گروه پارلمانی خود در هتل بیلکانت در ۱۱ نوامبر ۲۰۰۲، حداقل هشت بار از واژهٔ «خدمت» برای توصیف رسالت حزب در حوزهٔ اقتصادی و دموکراتیزاسیون سود جست.(۶) برداشت مفهومی وی از سیاست، به فهم او از حکومت و دیوان‌سالاری نیز شکل داده است. فهمی که تا حد زیاد برگرفته از شناخت وی از وظایف حکومت است. اردوغان نیز چون اوزال، حکومت را ابزاری برای عرضهٔ خدمات عمومی در راستای بهبود شرایط زندگی روزمره تلقی می‌کند. برای اردوغان حکومت نهادی مقدس نیست که عالم به منافع ملت و فوق عقل و منطق باشد:

حزب عدالت و توسعه بازتاب‌دهندهٔ احساسات ملت‌گرامی ترکیه نزد دولت ترکیه است. این رسالت ما، به‌عنوان یک حزب، است. ارزش‌های بسترساز این احساسات جهت‌دهندهٔ سیاست‌های ما بوده و همچنان خواهند بود. ما با آغوش گشودن برای همهٔ کسانی که باور به آرمان ملت دارند، به همگرایی بزرگی دست یافته‌ایم. حکومتی ترش‌رو و درمانده جای خود را به دولتی شاداب و کارآمد خواهد داد و به‌جای مفهوم تجملی **ملت برای حکومت**، مفهوم **حکومت برای ملت** شکوفا خواهد شد. حکومت هیچ‌گاه بندی بر پای ملت و مانعی در برابر پیشرفت آن نخواهد بود.(۷)

اردوغان همواره معتقد بوده که خدمت به مردم فلسفهٔ وجودی حکومتی است که موظف است موانع تحقق قابلیت‌های بالقوهٔ افراد را از پیش پای آنان بردارد. به باور وی، «انسان اساس ارزش‌ها است و رسالت حکومت، خدمت به انسانی این چنین است.»(۸) وی در صدد است تا فلسفهٔ مدیریت عمومی اوزال، مبتنی بر تغییر فرهنگ دیوان‌سالاری و گذار از رسالتی تمدن‌ساز به رسالت خدمت به مردم در راستای بهبود شرایط زندگانی روزمره آنان، را تداوم بخشد.(۹) به گفتهٔ او:

نخستین تکلیف کسانی که در پی مسئولیت‌های دیوانی هستند، خدمت به مردم است. به‌عقیدهٔ ما مسئولیت نباید محملی برای کسب امتیاز و مصونیت باشد. نگاه یک دیوان‌سالار به جامعه نباید از بالا به پایین باشد، نباید چوب لای چرخ دیگران بگذارد، و بیش‌تر باید، همان‌گونه که در غرب معمول است، به‌عنوان یک «مستخدم دولت» به عموم خدمت کند.(۱۰)

در این راستا، فرهنگ غالب بر مدیریت عمومی، که مبتنی بر سوءظن و بی‌اعتمادی حکومت به مردم بود، تغییر کرد و با تدوین قواعدی تازه، از جمله در حوزهٔ اخذ گواهینامهٔ رانندگی، گذرنامه و نظایر آن، به برداشت بدگمانانه حکومت نسبت به اتباع خود و نگاه به شهروندان به‌عنوان تهدیدی بالقوه

خاتمه داده شد، که موجب شد از فاصلهٔ میان حکومت و مردم کاسته شود. اردوغان خواهان دگردیسی دیوان‌سالاری به‌عنوان الزامی برای «اروپایی شدن» ملت ـ دولت ترکیه بود.

درک مفهوم محافظه‌کاری، پیشینه و قرائت خاص آن در ترکیه حائز اهمیت است. قرائت ترک از مدرنیته هیچ‌گاه ضد مدرنیته و علیه مدرنیزاسیون نبوده و همواره شیوهٔ زندگی تحمیلی حکومت را، با برچسب غربی شدن، مورد نقد قرار داده است. مفهوم محافظه‌کاری در زبان سیاسی ترکیه بدون شناخت مفهوم کلیدی خدمت («ارائهٔ خدمات اجتماعی» به نام اسلام) به‌طور کامل قابل‌فهم نیست.(۱۱) برای اردوغان، محافظه‌کاری یک هویت سیاسی است که بر اخلاق، ارزش‌های خانواده و تغییراتی نظام‌مند تکیه دارد. با لحاظ قرائت‌های گوناگون از محافظه‌کاری، حزب عدالت و توسعه به محافظه‌کاری ایمان‌گرایانه[1] پای‌بند است که بر سهم دین در تعریف حیات طیبه تأکید دارد.(۱۲) محافظه‌کاران حزب عدالت و توسعه به تاریخ عثمانی و اسلام نگاهی فراتر از یک قرارداد انتزاعی یا نظم سیاسی تخیلی دارند و حیات غایت‌مند را در چارچوب یک نظم آزمون پس دادهٔ تاریخی، و خیر جامعه را در قالب یک برداشت اخلاقی مشترک، نشئت گرفته از اسلام، تفسیر می‌کنند. بازتعریف آنان از جامعهٔ خوب بر ایمان و اجماعی تاریخ ـ محور مبتنی است. مفهوم **خدمت** همهٔ این باورها را در کنار هم قرار می‌دهد و مستلزم گشادگی دربرابر تغییر و استفاده از فناوری برای ایجاد شرایط بهتر است. در دوران دولت‌های محافظه‌کار عدنان مندرس (۶۰ـ۱۹۵۰) و تورگوت اوزال (۹۱ـ۱۹۸۳) تحولات اقتصادی عمده‌ای در ترکیه رخ داد. احزاب راست میانه، که منتقد پروژهٔ مدرنیزاسیون کمالیسم به زعامت حکومت بودند، درعین حمایت از توسعهٔ اقتصادی، بر محافظه‌کاری فرهنگی بر مبنای اسلام، سنّت و ناسیونالیسم تأکید داشتند. اصل عقیدتی محوری حزب عدالت و

1. fideistic conservatism

توسعه، به‌خاطر تأکید آن بر سیاست‌ورزی به‌عنوان محملی برای «خدمت»، واقع‌گرایی است و هویت رو به تکامل حزب نیز تا حد زیادی ــ تنها با اشاراتی مبهم به محافظه‌کاری در امور اجتماعی و لیبرالیسم در امور اقتصادی ــ متأثر از آن است.

حزب عدالت و توسعهٔ حزبی است که بیش از ایدئولوژی در پی خدمت و عمل است. این ویژگی، از آن‌رو که رأی‌دهندگان در انتخابات سال‌های ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷، بیش از ایدئولوژی یا شخصیت اردوغان علیه فساد احزاب دیگر رأی دادند، با ذائقهٔ آنان سازگار بوده است. با این همه شخصیت، رهبری و قابلیت‌های اردوغان ــ که به نوعی یک «ضدکاندیدا» قلمداد می‌شد ــ در بازتاب دادن منافع ملت، در برابر ایدئولوژی، سهمی در پیروزی این حزب در انتخابات داشته است. محبوبیت اردوغان همواره فراتر از حزب یا کابینهٔ او بوده و هویت یا ایدئولوژی حزب تحت‌الشعاع شخصیت گیرای او بوده است.(۱۳)

گروهی از مردم در گفت‌وگویی در شهر محافظه‌کار قونیه اظهار داشته‌اند که، «ما بدون این‌که لزوماً عضو حزب عدالت و توسعه باشیم به آن رأی داده‌ایم.» بنا به بررسی یاد شده، در میان رأی‌دهندگان هیچ‌کس مدعی عضویت فعال در حزب نبود و همه تنها به حزب رأی داده بودند. هویت حزب عدالت و توسعه به مردم متصل نیست و صرفاً چارچوبی منعطف برای آمدوشد در شرایط مختلف در اختیارشان قرار می‌دهد. رأی‌دهندگان به حزب را می‌توان «گردشگران جدید» سیاسی تلقی کرد که دائماً برای کشف نقاط جدید و روش‌های جدید در عرصهٔ سیاست‌ورزی ملی، و اثرگذاری بر آن، در حرکت‌اند. از آن‌جا که حزب، حزبی عقیدتی نیست و هویت خاصی ندارد شمار رأی‌دهندگانی که با آن پیوند هویتی دارند نیز ــ هر چند همچنان حامی آن هستند ــ چندان فراوان نیست. بسیاری از آنان گفته‌اند، از آن‌رو به حزب رأی داده‌اند که «رهبران آن چون خودشان زندگی می‌کنند.» این نکته دال بر این است که در ترکیه امروز مردم در زندگی روزمره بیش از ایدئولوژی

یا هویت توقع خدمت و پیشرفت دارند. عبدالله گل اولین نخست‌وزیر حزب عدالت و توسعه، می‌گوید، «ما هویتمان را مخفی نمی‌کنیم. زندگی ما در برابر انظار عمومی باز و شفاف است. ممکن است نخست‌وزیر چیزی را از آنان پنهان کرده باشد؟ همسر و فرزندان او نیز زیرنظر مردم هستند.»(۱۴) این هویتی است که بیش از آن‌که عقیدتی باشد با شیوهٔ زندگی و عمل پیوند دارد.

حسین بِسلی، نمایندهٔ پارلمان و همکار نزدیک اردوغان، معتقد است که حزب عدالت و توسعه،

> فاقد هویت یا ایدئولوژی است. این خصلتی است که لازمهٔ تبدیل آن به حزبی رهبر ـ محور است تا وی بتواند آن را آن‌گونه که می‌خواهد شکل دهد. حزبی که هویت و ایدئولوژی ثابتی داشته باشد، به‌خاطر حضور گروه‌های گوناگون در آن، توان ماندگاری نخواهد داشت. افزون بر آن، ایدئولوژی دامنهٔ عمل آن را محدود خواهد ساخت. به باور من وجود حزبی که هویت خاصی ندارد نشانهٔ بلوغ جامعهٔ ترک است. مردم بیش از هویت یا ایدئولوژی به رهبری نیاز دارند که *خادم* آنان باشد. البته می‌توان گفت با وجود این‌که حزب عدالت و توسعه خود هویتی ندارد، اعضا و فعالان آن هویت خاص خود را دارند. رسالت حزب نیز جذب یا حل این هویت‌ها نیست... دومین خصلت مهم حزب نقش تعیین‌کنندهٔ شبکه‌های غیررسمی در انتصابات و ترفیعات درونی دولت و حزب است.(۱۵)

آیا مردم ترکیه با گزینش حزب عدالت و توسعهٔ علیه هویت و ایدئولوژی رأی داده‌اند؟ آیا آنان، سرخورده از شکست‌های پیاپی در پافشاری بر هویت، با دست شستن از احزاب هویت ـ محور، به احزابی با پایگاه فراگیرتر روکرده‌اند؟ احزابی که وعدهٔ تغییرات عمده در زندگانی آنان را می‌دهند؟ آیا انتخاب حزب عدالت و توسعه نشانهٔ پایان عصر سیاست‌ورزی هویت ـ محور در ترکیه است، یا صرفاً تقارب موقت منافع چند گروه معدود؟ چنانچه اشارهٔ نخستین صادق باشد، چه رویدادهایی عامل چنین تحول بزرگی در

سیاست‌ورزی این کشور بوده‌اند؟ آیا این امر نشانهٔ رویکرد ترکیه به نوعی دموکراسی موضوع-محور (به شیوهٔ اروپایی) است؟ مقصود من نوعی دموکراسی نظیر فرانسه یا آلمان است که در آن، به‌جای احزابی به‌طور خاص هویت-محور، احزابی موضوع-محور حضور دارند که اعضای آن بازتاب‌دهندهٔ نظرات طیف کاملی از جامعه‌اند. هویت این حزب به واقع نه اثباتی که سلبی است، که خود را به‌عنوان حزبی در تقابل با بحران‌های قبل از سال ۲۰۰۲ و سیاست‌های کمالیسم معرفی می‌کند.(۱۶) این «تقابل» و «مخالف‌خوانی» خود موجب نوعی همبستگی حزب بوده است. حزب، درعین حال که رأی‌دهندگان به آن برای حضور در جبههٔ مخالف دلایلی متفاوت دارند، خود به عمود خیمه گروه‌ها و صداهای مخالف مبدل شده است. این گروه‌ها حول محورهای مختلف ـ برخی اقتصادی و برخی فرهنگی ـ که هدف اصلی آن پایان دادن به حاشیه‌نشینی دیرینهٔ آنان و خلق ساختاری جدید برای یک قرارداد اجتماعی جدید است، بسیج می‌شوند. در ترکیه، پرهیز از فروکاستن مطالبات سیاسی و فرهنگی به مطالبات اقتصادی ـ هر چند از برخی از آن‌ها برای پاسخ به نیازهای اقتصادی بهره‌برداری می‌شود ـ اهمیت تام دارد. حزب عدالت و توسعه دربردارندهٔ طیفی از جوامع قومی، منطقه‌ای و دینی ـ هویت‌های متضاد ترک، کرد و سنّی ـ است، و از آن‌جا که این جوامع عناصر اصلی تشکیل‌دهندهٔ آن هستند، از لیبرالیسم صرف پیروی نمی‌کند. به باور دِنگیر میرمحمد فِرات، معاون رئیس حزب، برای مهار سیاست‌ورزی هویتی سه خط قرمز وجود دارد که نباید از آن عبور کرد: «ممنوعیت منطقه‌گرایی، ممنوعیت ناسیونالیسم قومی، و ممنوعیت سیاست‌ورزی دینی.»(۱۷) فِرات معتقد است که حزب عدالت و توسعه حزبی دموکراتیک است که بسط دموکراسی، مباحث عمومی در حوزهٔ حقوق بشر، ماهیت حکومت و سیاست‌های مرتبط با آن را دنبال می‌کند.

افزون بر این شکاف قومی-اجتماعی، شکافی اقتصادی در سطح جامعه بین بخش به لحاظ اقتصادی به حاشیه رانده شدهٔ رأی‌دهندگانی خواهان

مداخلهٔ بیش‌تر حکومت در اقتصاد در یک سو، و بورژوازی نوخاستهٔ خواهان نهادینه‌سازی سیاست‌های بازار آزادِ موردتوجه نهادهای مالی بین‌المللی، از قبیل صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، در سوی دیگر، وجود دارد. برنامه و سیاست‌های حزب در وجه اقتصادی آن لیبرال است؛ که البته با توجه به ساختار جاری اقتصاد بین‌المللی گزینه‌ای جز این برای آن وجود ندارد. در نتیجه، از آن‌رو که قادر به طراحی و اعمال سیاست‌های اقتصادی خاص خود نیست، از طریق تأکید بر محورهای فرهنگی و عقیدتی، درپی ایجاد تمایز با دیگران است. این «فرهنگ‌باوری»[1] خود دلیل اصلی رویکردی است که موجب می‌شود حزب از نوعی «محافظه‌کاری جمع‌گرایانه»[2] مبتنی بر ارزش‌هایی با تعریف جمعی، به‌عنوان جهت‌دهندهٔ سیاست‌های خود، پشتیبانی کند.

دموکراسی محافظه‌کار[3]

ابتدا می‌بایست تفکیکی بین محافظه‌کاری ترک ـ جنبشی سیاسی و ائتلافی گسترده از نیروهای مدافع یکپارچکی ملت ـ دولت، به‌عنوان کلیتی نظام‌مند و تجزیه‌ناپذیر ـ در سویی، و پروژهٔ افراطی کمالیست، به مفهوم «اختراع هویت و حافظه‌ای نوظهور» در راستای ایجاد جامعه‌ای غربی، در سوی دیگر، صورت پذیرد. محافظه‌کاری ترک نه ضد ـ دولت‌گرایی که ملت‌گرا، دولت‌گرا و به‌خصوص عثمانی ـ اسلامی‌گرا است که مقصود هماهنگ‌سازی و تلفیق باورهای ملت، حکومت و مذهب را دنبال می‌کند. ریشه‌های عثمانی ـ اسلامی آن بیش‌تر جمع‌گرا و کم‌تر اختیارگرا[4] است. به‌رغم اشارهٔ موردی پیامی صافا یا کمال طاهر، بیش‌تر محافظه‌کاران فعال در عرصهٔ سیاسی ترکیه، در حدی غیرمتعارف نسبت به شفاف‌سازی خصلت محافظه‌کاری، به‌عنوان جنبشی روشنفکری، کم‌توجه بوده‌اند.

---

1. Culturalism
2. Communitarian Conservatism
3. Conservative democracy
4. libertarian

حزب عدالت و توسعه به منظور بقا و حکومت و در راستای همسازی با الزامات نو-لیبرال، جهانی شدن ناگزیر از تغییر چهره یا تغییر لحن بوده و اسلام‌گرایی آن، با گذار از گفتمان بخش‌های محذوف جامعهٔ ترک، به اتحادیهٔ اروپایی روی آورده است. مشکل اصلی حزب در بدو تأسیس آن مشروعیت بود. حزب در سایهٔ فراگرد ۲۸ فوریه و متأثر از ریشه‌های اسلامی خود به دموکراسی محافظه‌کار به‌عنوان هویت، و به موازین کپنهاک به‌عنوان قطب‌نمایی سیاسی برای دستیابی به حکومت، روی کرد و درصدد رفع نگرانی‌های موجود برآمد.(۱۸)

پوشش هویتی حزب، درعین حال راهی برای پیوند و تعامل با دیوان‌سالاری حکومتی، برخی روشنفکران، و نیز قدرت‌هایی ــ به‌خصوص آمریکا و اروپا ــ است که نسبت به نیّات واقعی آن مشکوک‌اند. دموکراسی محافظه‌کار کاربردهای عملی نیز دارد.(۱۹) حزب بیش‌تر خود را عامل تغییر می‌داند تا تثبیت یک ساختار مشخص اجتماعی-اقتصادی. این تضاد بین «تغییر» و «تثبیت» ریشه در چشم‌انداز سیاسی ترکیه دارد. رهبری حزب به دلایل عملی ترجیح می‌دهد خود را بخشی از «دموکراسی محافظه‌کار» بداند و ریشه‌های فرهنگی و دینی هویت و نظام ارزشی ترک را بپذیرد. تاش گتیرِن، یک روزنامه‌نگار برجستهٔ مسلمان که به‌خاطر انتقاد از دولت حزب عدالت و توسعه از یک روزنامهٔ طرفدار اردوغان اخراج شد، معتقد است که، «مفهوم دموکراسی محافظه‌کار در بافت فراگرد ۲۸ فوریه و نیز در فراگرد کسب مشروعیتی خارجی برای حزب عدالت و توسعه طراحی شد و درونمایهٔ آن تنها دستپخت رهبری حزب است.»(۲۰) به باور وی، انتظار از حزب عدالت و توسعه این است که نه فقط خود را که پایگاه توده‌ای خود را نیز در راستای یک دموکراسی سکولارتر دگرگون سازد. تاش گتیرِن معتقد است که این الزام هزینه‌ای است که حزب ناگزیر است برای ماندن در دولت بپردازد. احمد یِلدِز، یک دانشمند علوم سیاسی که مسئولیت بخش تحقیقات پارلمان را برعهده دارد، معتقد است، «از آن‌جا که هویت حزب عدالت و توسعه تا حد

زیادی ساخته و پرداختهٔ معدودی از رهبران آن است و گروه پارلمانی و حامیان مردمی آن نقشی در این ساخت‌وساز ندارند، این هویت به‌خاطر ضعف تدریجی وجه دموکراتیک آن، به‌طورکامل درونی نشده است.»(۲۱) هویتی که در عین تأکید بر ارزش‌های موردانتظار جامعهٔ آرمانی ترک، از حزب دربرابر اتهامات اسلام‌گرایی حفاظت می‌کند و امکان هم ذات‌پنداری هم‌زمان آن با اسلام و دموکراسی را فراهم می‌سازد. دموکراسی محافظه‌کار حزب تا حد زیاد به فضایی شباهت دارد که در آن مردمی با هویت‌ها و علایق گوناگون به نیّت رفع عطش خود برای تغییر وضع موجود گردهم می‌آیند. ارول کایا، فرماندار پندیک، می‌گوید حزب عدالت و توسعه «سوپرمارکتی» است که مردم برای رفع نیازهایشان به آن رجوع می‌کنند و خود هویت خاصی ندارد. هویت دموکراسی محافظه‌کار، که حزب مدعی آن است، لزوماً در تمام سیاست‌های آن بازتابی ندارد و بیش از آن ابزاری هویتی برای کسب مشروعیت بیرونی است. به گفتهٔ احمد یِلدز دموکراسی محافظه‌کار بیش از آن‌که سیاست‌های حزب را هدایت کند، ابزاری برای دفع بدگمانی‌های کشورها و شخصیت‌های خارجی، به‌خصوص آمریکا و کشورهای عضو اتحادیهٔ اروپایی، است. به باور وی وجه دموکراسی محافظه‌کار حزب در پی احراز جایگاهی در طیف راست ـ میانه سیاست‌ورزی ترکیه، با هدف چیرگی بر بدگمانی‌های سکولارها و نیز پیوند با توده‌های دلبستهٔ اسلام است. در مجموع، نتیجه‌گیری یلدز مبنی بر این‌که دموکراسی محافظه‌کار حزب عدالت و توسعه بیش از آن‌که، به‌عنوان یک ایدئولوژی، جهت حزب را تعیین کند، در پی توجیه دیگران است، درست به‌نظر می‌رسد.

حزب عدالت و توسعه همچنین معتقد به نقش چندوجهی دین در سپهر عمومی است و آن را مأخذی برای توجیه سیاست‌هایی خاص در این عرصه نمی‌داند. حزب با معرفی خود به‌عنوان هوادار «دموکراسی محافظه‌کار» انتساب هرگونه برچسب اسلامی به خود، یا صرف مسلمان بودن خود را نفی می‌کند.»(۲۲) دلیل اصلی حزب برای تظاهر به محافظه‌کاری دشواری برگردان

ریشه‌ها و هویت فرهنگی اسلامی به هویتی سیاستی است. حزب به منظور غلبه بر مشکل مشروعیت و ایمن ساختن خود، به مفهوم و اندیشهٔ «دموکراسی محافظه‌کار» رو کرده و با معرفی خود به‌عنوان وارث مندرس و اوزال و از طریق طرح ریشه‌های جدید تاریخی، قصد فاصله گرفتن از ریشه‌های اسلامی خود و نیز اربکان را دارد.(۲۳) حزب، به‌خصوص اردوغان، در جست‌وجوی ریشه‌های خود در حزب دموکرات مندرس، با هدف غلبه بر هراس از اسلام‌گرایی در ترکیه و از طریق توصیف خود به‌عنوان حزبی راست میانه با پیوندهایی مستحکم با میراث عدنان مندرس و تورگوت اوزال، می‌کوشد از میراث اربکان فاصله بگیرد.(۲۴) این تلاش درحالی صورت می‌گیرد که هم ریشه‌های اجتماعی و هم شیوه‌های زندگی رهبری حزب، آن را از میراث حزب دموکرات متمایز می‌سازد. رهبران حزب دموکرات در حزب جمهوریت خلق ریشه داشتند، بخشی از حاکمیت به‌حساب می‌آمدند و انشعاب آنان از حزب جمهوریت خلق صرفاً منبعث از مناقشات درون حزبی بود. رهبری حزب دموکرات پای‌بند خصلت کمالیستی ملت‌سازی و سکولاریسم بود و مندرس، فؤاد کوپرولو (وزیر خارجهٔ اسبق) و جلال بایار (رئیس جمهور اسبق) همه از خانواده‌های نخبه با پیوندهایی با حاکمیت بودند. درحالی‌که رهبری حزب عدالت و توسعه با ریشه‌هایی شهرستانی و از خانواده‌هایی پایین‌تر از طبقهٔ میانه، به محیط اجتماعی ـ سیاسی متفاوتی تعلق دارند. آنان به این ترتیب «ضدنخبگانی» با شیوهٔ زندگانی متفاوت از رهبری حزب دموکرات به‌حساب می‌آیند.

تا آن‌جا که به ایدئولوژی مربوط می‌شود، حزب دموکرات هوادار کمالیسم، ناتو و آمریکا بود و سیاست خارجی ترکیه را ادامهٔ مناسبات ترکیه ـ ناتو می‌دانست. جنگ سرد این باور را در حزب ایجاد کرد که جنبش‌های کمونیستی را تهدیدی علیه امنیت ملی و حکومت بداند و نیز موجب شد تا هویت خود را در تضاد با «کمونیست‌های غیرخودی»، یا آنچه نزد عامه رایج بود، «نوکران مسکو» تعریف کند. رهبری حزب دموکرات

تا حدی به گروه‌های دینی آزادی عمل می‌داد که ضدکمونیست و طرفدار ناتو باشند. برنامه‌های حزب دموکرات برای جامعهٔ مدنی یا حقوق بشر، اولویتی قائل نبود. درحالی‌که این حزب به‌عنوان یک هدف، شکست کمونیسم در ترکیه را دنبال می‌کرد، رهبری حزب عدالت و توسعه، خود را ضدچپ تعریف نمی‌کند و درعمل نیز مناسبات نزدیکی با روسیه پسا-جنگ سرد برقرار کرده است.

حزب عدالت و توسعه تحت‌تأثیر عوامل داخلی و خارجی، تصمیم گرفته بود تا در صحنهٔ سیاسی با هویتی محافظه‌کار ــ به‌جای هویت اسلامی ــ ظاهر شود. درعین حال که محافظه‌کاری پژواک چندانی در سطوح مردمی ندارد، رهبری حزب سعی در تبیین آن به‌عنوان مفهومی اسلامی، سنّتی و حتی لیبرال دارد. هویت فرهنگی لزوماً تداخلی با هویت سیاسی ندارد و این دو درمواردی در تقابل نیز بوده‌اند. در این باره، اردوغان طی سخنانی در استانبول، در ۱۰ ژانویهٔ ۲۰۰۴، گفته بود که فلسفهٔ حزب عدالت و توسعه ریشه در «سنت‌های اجتماعی و فرهنگی» ترکیه دارد و «بازتابی از یک نظام ارزشی بومی و عمیقاً ریشه‌دار» است. بنا به این باور نظام‌های ارزشی محلی /بومی تا حد زیادی هویت حزب را بازتاب می‌دهند.(۲۵) مقصود حزب از دموکراسی «فراگرد» تشخیص باور اکثریت است که تا حد زیادی همان دموکراسی اکثریت سالار[1] به‌شمار می‌آید. اردوغان معتقد است:

> زمانی خواهد رسید که دیگر کسی بر مسندی نباشد که به ملت امر و نهی کند. در چنین روزی دولت وقف ملت خواهد بود و حاکمیت بی‌هیچ قیدوشرط به مردم تعلق خواهد داشت. در آن روز هیچ‌کس تفوق یک گروه بر دیگران را، با هر مستمسکی، برنخواهد تابید ... ملت ما باید بداند کسانی که امروز می‌کوشند ترکیه را به کشوری آکنده از شک و بدگمانی مبدل سازند، آمادهٔ قبول واقعیت تعلق بی‌قیدوشرط حاکمیت به ملت نخواهند بود.(۲۶)

---

1. majoritarian democracy

حزب عدالت و توسعه حکومت را از دولت تفکیک می‌کند و از آن‌جا که به دموکراسی اکثریت سالار گرایش دارد، مراد آن از «قدرت محدود سیاسی»، «قدرت حکومت» است. حزب هنوز هم خود را ضدحکومت و اپوزیسیون اصلی می‌داند. به باور رهبری حزب، حکومت باید از سوی اتباع آن تعریف شود، توسط آنان شکل بگیرد و تحت اشراف آنان باشد. فهم آنان از چند فرهنگی دلالت بر پیوندی محلی و جهانی، به‌عنوان وسیله‌ای برای تسهیل باروری اندیشه‌های گوناگون دارد. حزب در عین حال خواهان حفظ ارزش‌های محلی و احیای معنا و نقش آن در جامعه است. اردوغان معتقد است:

> بخش مهمی از جامعهٔ ترک خواهان مفهومی از مدرنیته است که نافی سنّت نباشد، جهان‌گرایی[1] آن پذیرای محلی‌گرایی[2] باشد، عقل‌باوری[3] آن از معنویت زندگی غافل نباشد و «تغییر» در آن از بنیادگرایی فارغ باشد. مفهوم دموکراسی محافظه‌کار به واقع پاسخی به این عطش است.

هر چند، صرف‌نظر از تعریفی که حزب از خود دارد، هویت آن را هنوز عوامل بیرونی، به‌خصوص در سطوح توده‌ای، مشخص می‌کنند. هویت حزب در این قالب در کوران عمل و نیز در سایهٔ سیاست‌های آن شکل می‌گیرد.

هدف اسلام سیاسی همواره بازتعریف نقطهٔ «میانه» در چارچوب هنجارها و شبکه‌های اسلامی است، درحالی‌که حزب عدالت و توسعه خواهان مبدل شدن به حزبی «راست ـ میانه» با هدف سهم بردن از مزایای این «میانه» است و کسب سهم اقتصادی خود در حکومت را دنبال می‌کند. به‌عبارتی دیگر، بدون این‌که قصد تغییر این «میانه» را داشته باشد، بیش‌تر

---

1. universalism
2. localism
3. rationalism

خواهان این است که خود جذب آن شود. حزب در تلاش خود برای تغییر میانه نیز ناچار است ابتدا خود را در چارچوب ارزش‌های لیبرال، محافظه‌کار و دموکراتیک ـ در بطن بافت خاص ترکیه ـ دگرگون سازد.

در روزهای ۱۱-۱۰ ژانویه سال ۲۰۰۴، حزب عدالت و توسعه با برگزاری همایشی بین‌المللی در استانبول، مفهوم دموکراسی محافظه‌کار را به بحث گذاشت.(۲۷) طی این همایش، تقریباً همهٔ متفکران از مفهوم دموکراسی محافظه‌کار به‌عنوان یک «ابداع» که فاقد ریشهٔ اجتماعی و فکری خاص است، انتقاد کردند.(۲۸) بسیاری از لیبرال‌ها، با نفی امکان هم‌زیستی بین دموکراسی و محافظه‌کاری، یا استفاده از واژهٔ محافظه‌کار به‌عنوان یک صفت، از این نکته غافل‌اند که دموکراسی بیش از محتوا، ناظر بر شکل و فرآیند حکمرانی است و همواره اصطلاحاتی چون دموکراسی محافظه‌کار، جامعه‌گرا، سوسیالیست، لیبرال و رادیکال از سوی جنبش‌های گوناگون درعمل به‌کار رفته‌اند. درنتیجه، از آن‌جا که دموکراسی محافظه‌کار نیز شکلی از دموکراسی است که ریشه‌هایی در فرهنگ و هنجارهای محلی دارد، به آسانی می‌توان به آن پرداخت و دربارهٔ آن بحث کرد.

ایدئولوژی و هویت حزب عدالت و توسعه محصول فراگرد ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ است. نیهات ارگون، نمایندهٔ جوان پارلمان از شهر ساکاریا و عضو حزب عدالت و توسعه، معتقد است که، «دموکراسی محافظه‌کار محصول دگردیسی اسلام سیاسی در ترکیه است که دو عامل اساسی در آن ـ فراگرد ۲۸ فوریه و موازین کپنهاک ـ دخالت دارند.»(۲۹) حزب به‌خاطر کسب مقبولیت نزد نهادهایی در درون و بیرون ترکیه، از اسلام‌گرایی و هویت اسلامی خود دست شسته و هر چند شمار قابل‌توجهی از حامیان آن در سطوح مردمی هنوز اسلام‌گرایان هستند، سیاست‌ورزی و روش‌های حکومتی آن به‌هیچ‌وجه اسلامی نیست. تضاد عمده بین توده‌های مردم و نخبگان حزبی در چارچوب هویت و ادعاهای سیاسی، معطوف به دگرگون‌سازی نقطهٔ میانه است. تصمیم حزب این است که خود را به لحاظ اقتصادی حزبی لیبرال و به

لحاظ سیاسی حزب محافظه‌کار ترکیه (نه ترک) تعریف کند، تا به این ترتیب موقعیت آن به‌عنوان حزب اصلی راست ـ میانه ترکیه تثبیت شود.

سه چهرهٔ محافظه‌کاری: خانواده، عثمانیسم و پارسایی

آبشخور درک اردوغان از محافظه‌کاری یک برداشت رایج سه‌وجهی است: خانواده، عثمانیسم و پارسایی. به اعتقاد وی، «مهم این است که محافظه‌کاری ـ به‌عنوان یک رهیافت سیاسی با اهمیتی تاریخی، فرهنگی و در این قالب، دینی ــ خود را به‌عنوان یک انگارهٔ دموکراتیک تثبیت کند.(۳۰) وی محافظه‌کاری را به موتور محرکهٔ دگرگونی اجتماعی ـ سیاسی مبدل کرده است. محافظه‌کاری در ترکیه بیش از این‌که گرایشی سیاسی باشد، اجتماعی است و در این قالب هدف تداوم ساختارهای ارزشی و اعتباری سنّتی را دنبال می‌کند، در تضاد با فردیت است و از تغییر اقتصادی و فناورانه دفاع می‌کند. برداشت حزب از تغییر از صافی سنّت (بخوانید اسلام) می‌گذرد و جامعه را ناظر اصلی اجتماع می‌شناسد. بیش‌تر مقامات استانی حزب با اخلاقیات محافظه‌کارانهٔ اسلامی دمخورند. اسلام به‌عنوان نقشهٔ راهی برای اخلاق و هویت و ملات همبستگی اجتماعی، همواره ارائه‌دهندهٔ یک چارچوب شفاف گفتمانی بوده که در آن مسائل مرتبط با زندگی روزمره، مفهوم حیات طیبه و فراروایاتی[1] برای فهم گذشته و آینده مورد بحث قرار می‌گیرد. مهم‌تر از همه، اسلام حامل نمادها و پایه‌هایی ارزشمند برای تعامل و بحث با اجزای جامعه است. همین اسلام، با حضور در یک بافت فراگیرتر اجتماعی ـ سیاسی تعاملی دائمی با خصلت‌های جامعهٔ ترک دارد.

لایه‌های هویتی محلی و دینی لزوماً بر سیاست‌های حزب اثرگذار نیستند و بیش‌تر تعیین‌کنندهٔ هویت هواداران آن هستند. من در این مقال بر اساس مصاحبه‌هایی با ۲۵ تن از مسئولان حزب عدالت و توسعه و ۶۳ تن از اعضای

1. meta-narrative

فعال آن، خواهم کوشید تا مفهوم «دموکراسی محافظه‌کار» را در چارچوب سه گفتمان بنیادین ـ ارزش‌های خانواده (از نوع پدرسالارانه)، میهن‌پرستی مبتنی بر تاریخ عثمانی (عشق به ملت ترک ـ مسلمان)، و پارسایی (سرچشمهٔ اخلاق) ـ که تأثیرات متقابل دارند، واکاوی کنم.

تأکید یک حزب محافظه‌کار بر خانواده، به‌عنوان یک نهاد، و نیز مجموعه ارزش‌های پیرامونی آن اهمیتی بنیادین دارد. چنین تأکیدی پدیده‌ای تازه و خاص ترکیه نیست. خانواده در بیش‌تر کشورهای مسلمان و شرقی سرچشمهٔ هویت و ارزش‌ها است و در این جوامع فرد عمدتاً در بافت تعهدات و مسئولیت‌های خانواده تعریف می‌شود. در سیاست‌ورزی ترکیه، مرد خانواده بودن نوعی سرمایهٔ سیاسی است و تأکید بر خانواده با ماهیت جمع‌گرای جامعهٔ ترک و ساختارهای ارزشی آن هم‌سویی دارد. در بافت ترکیه ارزش‌های خانوادگی به معنای ارزش‌های دینی نیز هست و نقش خانواده در آن برای حفظ و تداوم ارزش‌های دینی حیاتی است. کاستن از میدان فردباوری[1] و نیز ایجاد مانع دربرابر تلاش‌های معطوف به احراز برابری جنسیتی از تأثیرات عمدهٔ این تأکیدات دوگانه است. حزب عدالت و توسعه از این نکته آگاه است که آزادی فردی مفهوم حذف دخالت‌های حکومت و موانع حکومتی در فرآیند تکوین جامعه را در بطن خود دارد. این آگاهی، اما، به توانمندسازی فرد در شکل‌دهی یک دیدگاه انتقادی نمی‌پردازد و نیز محیط فرهنگی و اجتماعی لازم برای «تفاوت‌گذاری» را ـ که در آن احساس دینی «همسانی» همواره جانشین «دگرسانی» بوده است ـ ایجاد نمی‌کند. چنین قرائتی با تمرکز بر مناسبات حکومت ـ جامعه، مناسبات جامعه ـ فرد را مورد غفلت قرار می‌دهد.

خانواده بیش‌تر در قالب ارزش‌های پدرسالارانه تعریف می‌شود و نهادی مرد ـ سالار است که زنان نقشی تبعی و فرودست در آن دارند و در نتیجه آن مردان، و نه زنان، وارد حوزهٔ عمومی و تصمیم‌گیری می‌شوند.(۳۱) به این

---

1. individualism

ترتیب چندان شگفت‌انگیز نیست که زنان در سطوح محلی و ملی حزب عدالت و توسعه حضوری ندارند. فعالیت سیاسی غالباً در چارچوب‌های مردسالارانه تعریف می‌شود و در نتیجه فضای سیاسی حزب عدالت و توسعه معمولاً مردسالارانه و، تا آن‌جا که به ارزش‌های خانواده و نفی فردباوری مربوط می‌شود، محافظه‌کارانه است.

لایهٔ ثانوی این محافظه‌کاری قرائت خاص از تاریخ عثمانی است که ساخته و پرداختهٔ ظفر، شکوه و گسترهٔ هویت ترک است.(۳۲) یکی از عناصر وحدت‌آفرین در رهبری حزب، باور عمیق به نقش کلیدی گذشتهٔ عثمانی در آیندهٔ ترکیه و احساس دلتنگی و حسرت دائمی نسبت به این دوران ــ و حتی دورهٔ سلجوقی ــ است. بازسازی هویت عثمانی در سه دههٔ گذشته استمرار داشته و اخیراً در حوزهٔ هنر، ادبیات، سیاست، و حتی آشپزی نیز گسترش یافته است. جنبش‌های اسلامی در ترکیه همواره به قصد ارائهٔ منبعی جایگزین برای هویت جمعی بر میراث عثمانی پای فشرده‌اند. پافشاری بر عثمانیسم شکل‌دهندهٔ برداشت حزب از اروپا نیز هست، که امپراتوری عثمانی قرن‌ها بر بخشی از جنوب شرقی آن حاکم، بوده است. برای عثمانیسم امروز، و حزب عدالت و توسعه، اروپا «غیرخودی» و حتی دشمن تلقی می‌شود، و در نتیجه در سطح مردمی نیز نوعی ناهمخوانی و شک نسبت به آن ــ به لحاظ تاریخی «غیرخودی» اما شایسته به‌عنوان ابزار دستیابی به فرصت‌ها و رفاه ــ وجود دارد.

آخرین لایهٔ محافظه‌کاری خاص حزب نوعی احساس پارسایی جمعی است که در عین تأکید بر ملاحظات دینی در حوزهٔ فردی، به اسلام به مثابهٔ روح و فرهنگی جامعه‌ساز باور دارد. هم رهبری حزب و هم غالب حامیان آن مسلمانان سنّی هستند که بر نمازهای جماعت تأکید دارند و از تظاهرات عام دینی برای شکل‌گیری سرمایهٔ اعتماد اجتماعی و هموار ساختن راه مناسبات و تعاملات فردی جانبداری می‌کنند. در نتیجه دینداری برای حزب به بازاری مبدل شده که شکل‌دهندهٔ احساسی از التزام و وفاداری است. برخی رهبران

حزب، چون محمد آیدین، وزیر کشور، و طیار آلتـه کـولاچ (مسئول سابق مدیریت امور دینی) دل در گرو حکمت دینی کهن دارند و واقعیات کهن را، که در تجربهٔ دیرپای حیات اجتماعی پالوده و آزموده شده‌اند، مؤثرترین شیوه برای رودررویی با چالش‌های اجتماعی، سیاسی و فناورانه جهان می‌دانند. برای رهبران حزب عدالت و توسعه، اسلام هویت مردم ترکیه، سرچشمهٔ اخلاقیات و نیز بنیان مشروعیت حکومت آن است. بنا به درکی فراگیر و مشترک در میان رهبری حزب، بدون اسلام اخلاقیاتی وجود ندارد و اسلام شرط لازم[1] بنای جامعه‌ای اخلاقی است. بنا به این باور مردم با ادای نماز و فرایض دینی خود، کم‌تر در معرض فساد خواهند بود و احتمال این‌که در خدمت منافع جامعه باشند بیش‌تر است.

رهبری حزب عدالت و توسعه، درعین حال که اسلام را علقه‌ای ملی، منبعی برای هویت و آبشخور اصلی مشروعیت می‌داند، به دلایلی ناگزیر از تصفیهٔ عرصهٔ سیاسی از اسلام بوده است. ارزش‌های اسلامی و تاریخ امپراتوری عثمانی همواره موجب انسجام و وحدت نگاه حزب به جامعه بوده و بنا به آن جامعه حق دارد نهادهای سیاسی را در چارچوب دموکراسی تعریف کند. این نگاه جمع‌گرا و اکثریت‌محور به دموکراسی را می‌توان ویژگی عمدهٔ حزب عدالت و توسعه محسوب کرد. ارزش‌های اسلامی و خانوادگی در بافتی از رسالت جمعی، در پی شکل‌دهی شهروندان دین‌دار و سامان‌دهی آنان هستند. حزب نیز بر نقش دین در شکل‌دهی هنرمندانهٔ شهروندانی «منضبط» که بناست پاسدار «ارزش‌های ماندگار» جامعه باشند، تأکید دارد. نگاه رهبری حزب، به آزادی بنیادی است و اساساً آن را به‌عنوان وسیله‌ای در راستای دستیابی به اهداف ــ ثروتمند شدن یا بنای جامعه‌ای ساخته و پرداختهٔ دین ــ ارزیابی می‌کند. به باور اردوغان آزادی ابزاری است تا مردم بتوانند از آن طریق علایق خاص خود را دنبال و ارضا کنند. حزب نیز به این

---

1. Sine qua non

ترتیب در پی ترویج نظامی است که گزینه‌های فردی در آن در چارچوب ارزش‌های دینی و جمعی شکل می‌گیرند.

حزب عدالت و توسعه مسائل هویتی، چون مسئلهٔ روسری، را در قالب ملاحظات حقوق بشری و گزینه‌های فردی استفاده یا عدم‌استفاده از پوشش خاص ـ اسلامی یا غیراسلامی ـ می‌بیند و به لحاظ اقتصادی نیز بیش‌تر موضعی ترکیبی دارد تا لیبرال. پایگاه انتخاباتی آن دربردارندهٔ بخش‌های متنوع جمعیتی، اعم از کشاورزان، طبقهٔ میانهٔ جدید شهری، و بورژوازی جدید آناتولیایی، است که برای رساندن حزب به قدرت حول محور «هویت دموکراتیک اسلامی» گرد آمده‌اند.(۳۳) سه لایهٔ خانواده، تاریخ و پارسایی ویژگی‌های تبیین‌کنندهٔ محافظه‌کاری حزب هستند. این محافظه‌کاری، فارغ از لفاظی‌ها و شعارهای اخلاقی و آزادیخواهانه، ساخته و پرداختهٔ بازرگانان از طبقهٔ میانه‌ای است که عمدتاً دل درگرو ثروت و قدرت دارند. فعالان حزب شهرنشینان جدیدی هستند که به‌طور منظم بین مناطق شهری و روستایی در رفت‌وآمدند. التزامات منطقه‌ای، شهری و کردی در درون تشکیلات حزبی بسیار قدرتمندند. این طبقهٔ جدید شهری هنوز در حال شکل‌گیری است و نظام ارزشی آن تا حد زیادی هدف ـ بنیاد است. دین، اخلاق و قومیت در راستای هدف دستیابی به موفقیت در مراکز جدید شهری سیاسی شده‌اند و تا آن‌جا که در فرهنگ مصرف مشارکت داشته باشند، مشکلی با مدرنیته و سرمایه‌داری ندارند. شرایط جدید بازار نیز امکان کسب و نمایش هویت‌هایشان را برای آنان فراهم می‌سازد.

زبان اخلاقی حزب عدالت و توسعه، زبان آمال انسانی و تکاپو در مسیر کسب قدرت است؛ و در آن تعابیر اخلاقی همواره پیش‌قراول موفقیت در بازار بوده‌اند. درنتیجه اخلاق برای نخبگان حزبی نه یک هدف که وسیله است. برای آنان حتی اسلام نیز به ابزاری برای موفقیت مبدل شده است. محافظه‌کاری حزب عدالت و توسعه در راستای رسیدن به موفقیت و قدرت، اخلاق ـ زدایی شده (اصول‌زدایی شده) و هدف ـ مدار، و زبان سیاسی آن

دستاورد-مدار و پیشرفت-مدار است. بررسی سیاست‌های حزب از سال ۲۰۰۲ به این‌سو روشن می‌سازد که نقشه شناختی آن از منطق و امیدی خاص نیروهای اقتصاد و فناوری نشئت می‌گیرد و جایی برای ارزش‌های ژرف اخلاقی مشترک بشریت در آن وجود ندارد. آنچه وجود دارد ایمان به فناوری و اقتصاد و نقش آن در بنیان آینده است. هویت حزب عدالت و توسعه همان چیزی است که در میدان عمل دیده می‌شود و بیش از آن‌که تحت‌تأثیر داوری عوامل تجریدی باشد در کوران عمل شکل می‌گیرد. سیاست‌ورزی آن معطوف به کارآمدی و بازتاب‌دهندهٔ شیوه‌های پیشرفت است. حزب عدالت و توسعه به‌عنوان حزبی رهبر-محور، ساختاری عمودی، اعضایی پرشمار و نهادها و شبکه‌هایی پرتحرک، با ریشه‌هایی فرهنگی، دارد.

جامعهٔ معاصر ترک بیش‌تر عملگرا است تا اصول‌گرا، و گروه‌ها و جوامعی هم مستقل و هم همپوشان در آن در عین استقلال از یکدیگر زندگی جمعی دارند. تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی هم منشأ پیوند و هم گسست‌اند. غالب نهادها و رفتارهای مدنی در پرتو مفاهیم و رفتارهای دینی معطوف به زندگی بهتر شکل گرفته‌اند.(۳۴) مردم، چه در مناطق شهری و چه روستایی، قادر به اقدام جمعی در پاسخ به مصلحتی عام، فراسوی علایق مادی خانواده یا محلهٔ خود، نیستند. شبکه‌های اسلامی تنها سرمایهٔ تسهیل‌کنندهٔ رفتارهای هویت-محور و میان-خانوادگی یا شهری بوده‌اند. غالب بنیادها و مجامع ترکیه حول یک اندیشه یا نهاد دینی شکل گرفته‌اند. بسیاری از ترک‌ها (و سایر گروه‌های قومی در ترکیه نیز) در جمع خانواده زندگی می‌کنند و خانواده‌های تک‌نفری کم‌شمارند. بنگاه‌های ترک غالباً خانوادگی با کم‌تر از بیست کارمند هستند، که به شیوهٔ پدرسالاری اداره می‌شوند، التزامات خانوادگی در آن برجستگی خاص دارند، و اعتمادشان به دولت بسیار اندک است. این مغازه‌داران و بازرگانان کوچک حامیان اصلی اردوغان هستند و درصد آرایشان به او بیش از سایر اقشار است.

سیاست برای حزب عدالت و توسعه ترکیبی از منافع جمعی یا فردی و در

مواردی آرمان‌ها و اصول است. تنش مداوم بین اصول و منافع کم‌تر به سود عامهٔ مردم حل‌وفصل شده است. اندیشه‌ها و آرمان‌ها همواره ابزاری برای تحقق منافع فردی یا جمعی بوده‌اند و در نتیجه در مراکز قدرت در ترکیه هنوز ائتلاف منافع بر آرمان‌ها چیره‌اند. حزب عدالت و توسعه جامعه را به‌عنوان واحدی ساختارمند با منافع و آرمان‌های متفاوت که نیازمند مصالحه و درک مشترک از سیاست‌ورزی و هویت است تلقی نمی‌کند، و بیش از آن‌که از طریق تعامل در پی خلق موازین همسان اخلاقی و هویتی باشد، جامعه را ملغمه‌ای از جوامع و منافع گوناگون می‌داند. سیاست به مفهوم توسعهٔ فضاهای حیاتی گروه قوی‌تر به زیان اقلیت است و لزوماً نه از اصول که از منافع جمعی نشئت می‌گیرد. چنین برداشتی از سیاست به مفهوم توزیع منابع یک حزب در میان حامیان و پیروان آن نیز هست.

پایگاه انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دربر دارندهٔ مجموعه‌ای از شبکه‌ها و گروه‌های غیررسمی است که معمولاً به‌خاطر تعلق به شهر یا منطقه واحد یا سلسله واحد صوفی، با یکدیگر تعامل دارند.(۳۵) این رأی‌دهندگان به‌لحاظ سیاسی و اقتصادی به پیشرفت یکدیگر کمک می‌کنند. هویت‌ها و التزامات منبعث از همشهری‌گری یا منطقه‌گرایی سنگ‌بنای شکل‌گیری شبکه‌های غیررسمی درون حزبی هستند و به‌عنوان عامل پیش‌راننده منافع فردی یا جمعی ایفای نقش می‌کنند. یکی از تأثیرات کلیدی شبکه‌های غیررسمی حضور غالب شخصیت‌ها، یا اصولاً شخص‌باوری، در آن است. مهم‌ترین علقه‌ها و التزامات معمولاً شخصی هستند و شبکه‌های غیررسمی و مناسبات خصوصی شخص‌باوری را در سیاست‌ورزی ترکیه، که شخصیت‌ها همواره در آن اهمیتی فراتر از برنامه‌ها و نهادهای حزبی دارند، تقویت می‌کنند. از این‌رو است که مناسبات شخصی در درون حزب عدالت و توسعه بر باورهای اعتقادی تقدم یافته‌اند. گروه‌های غیررسمی چون «خوشه‌های زنبور پیرامون یک ملکه هستند. چنانچه ملکه صدمه ببیند زنبورها گرد ملکه دیگری خوشه می‌زنند.»(۳۶) در احزاب راست ـ میانه نیز رهبری همواره

نقشی اساسی‌تر از ایدئولوژی ایفا کرده است. نقش دمیرل و اربکان تا حد زیادی به «زنبور ملکه» شبیه بوده است. «زنبور ملکه» کنونی اردوغان است که در جذب و حفظ خوشه‌های پیرامون خود موفق بوده است. در درون حزب افراد برای تقرب به حلقهٔ محارم وی سرسختانه با یکدیگر رقابت دارند. حلقهٔ محارم وی عبارت‌اند از عمر جلیک، مجاهد اصلان و جونیت زاپسو، که بی‌چون‌وچرا مطیع وی هستند. برخی معتقدند چهرهٔ منتقدی پیرامون اردوغان وجود ندارد و اطرافیان وی عامی، شهرستانی و خاص هستند. به‌طور خلاصه، شخص‌باوری و رسم‌ناپذیری ویژگی عمدهٔ حکومت اردوغان است.

حزب عدالت و توسعه در لفافی از تناقض‌ها پیچیده شده است. در عین حال که دموکراسی محافظه‌کار را هویت خود می‌داند درصدد «اصلاح» نظام سیاسی و مناسبات جامعه ـ حکومت در ترکیه است؛ درحالی‌که در درون چندان به دموکراسی میدان نمی‌دهد، پرچم مشارکت سیاسی و کثرت‌گرایی را بالا می‌برد؛ و نیز درحالی‌که خود مروج مرکزمداری در ساختار و فرآیند تصمیم‌سازی حزب است، بر مرکزگریزی و حکومت محلی به‌عنوان راه‌حل مشکلات دیوان‌سالاری از نفس افتاده ترکیهٔ تأکید دارد. حزب تقریباً همهٔ مجاری پایین به بالا را مسدود کرده و به یاری مشاورانی حکومت می‌کند که همگی مرد هستند.

رهبری رو در روی دموکراسی

شاتز شنایدر[1] دربارهٔ سیاست‌ورزی حزب می‌گوید: «فراگرد پیشنهاد نامزدهای تصدی مناسب در مهار و هدایت حزب نقشی حیاتی دارد. ماهیت این فراگرد ماهیت حزب را نیز تعیین می‌کند و کسی بر حزب مسلط است که از چنین اهرمی برخوردار باشد. این فراگرد بهترین نقطه‌ای است که می‌توان از آن‌جا نحوهٔ توزیع قدرت در درون حزب را مشاهده کرد.»(۳۷)

1. Schatts schneider

اردوغان گفته است:

> در ترکیه برای تثبیت و نهادینه‌سازی دموکراسی به مفهوم واقعی آن ـ متضمن کثرت‌گرایی و رواداری و نه دموکراسی خودساخته ـ راه درازی طی شده است. ایده‌آل ما نه ترویج یک دموکراسی ماشینی، فروکاسته به انتخابات و نهادهای خاص آن، که یک دموکراسی نظام‌مند و بهره‌مند از نفوذی گسترده در حیطه‌های اداری، اجتماعی و سیاسی است. ما این دموکراسی را ـ که اصطلاح تازه‌ای برای آن ساخته‌ایم و من مایلم بر آن تأکید کنم ـ «دموکراسی عمقی» می‌خوانیم.(۳۸)

دموکراسی برای حزب عدالت و توسعه چه مفهومی دارد؟ آیا ابزاری برای رسیدن به مقصد نهایی است یا چارچوبی برای تبیین حیات طیبه؟ حزب، هر چند وانمود می‌کند که نمایندهٔ ارزش‌های محوری «ملت» است و هویت خود را هویت ترکیه می‌داند، زبانی شایسته برای کنار آمدن با تفاوت‌های فرهنگی موجود، یا فهم آن، به‌وجود نیاورده است. به‌عنوان مثال، دربارهٔ مسئلهٔ اکراد، علوی‌ها یا گروه‌هایی که سبک زندگی خاص دارند، سیاست خاصی ندارد. دموکراسی محافظه‌کار مبتنی بر برداشتی خاص از ملت ترکیه، به‌عنوان گونه‌ای آرمانی است ـ یک هویت همگن ترک ـ سنّی / حنفی / قومی، فارغ از تقسیمات فرهنگی یا طبقاتی با فرض همبستگی با حکومت. یکی از اهداف حزب دستیابی به این همبستگی مفروض، بین ملتی همگن و حکومتی پاسدار ارزش‌های ملی ـ مذهبی، است. دموکراسی حزب به این ترتیب به‌طور کامل درونی نشده و هنوز از نوع دموکراسی اکثریت سالار[1] با گرایشات حاد اقتدارطلبانه است. به‌عنوان مثال دِنگیر میر فِرات، معاون رئیس حزب، با اظهار این‌که، «ما نمایندهٔ قشری از جمعیتیم که بیش از سایر اقشار محتاج دموکراسی است»، قصد اثبات صلاحیت دموکراتیک حزب عدالت و توسعه

1. majoritarian democracy

را دارد.(۳۹) درحالی‌که خود در ارائهٔ بحثی به سود دموکراسی یا صلاحیت‌های دموکراتیک حزب ناتوان است. شگفتی در این‌جاست که آیا حزبی که سرسختانه مدافع موازین کپنهاک در حوزهٔ دموکراسی است، خواهد توانست آن را در ساختارهای خودی نیز اعمال کند؟

طرفه این‌جاست که یکی از مهم‌ترین نقاط قوت حزب درعمل سد راه دموکراتیک بودن یا دموکراتیک شدن آن بوده است. شخصیت کاریزماتیک اردوغان یکی از موانع اصلی نهادینه‌سازی هویت حزب و دموکراتیزه شدن آن بوده است.(۴۰) مصطفی اونال، یکی از ناظران هوشمند پارلمان ترکیه، معتقد است، «حرف فاقد یک مرجعیت اخلاقی یا شخصیت پیشتاز است و گروه پارلمانی آن در ایجاد مناسبات کاری با دولت مشکلاتی دارد.»(۴۱) برخی نمایندگان حزب عدالت و توسعه از این شکایت دارند که، «در پارلمان برای آنان کار دیگری جز بالا بردن دست برای رأی دادن به لوایح دولت وجود ندارد!» یکی دیگر از نمایندگان شاخص نیز گفته است: «تنها عضوی از بدنمان که در پارلمان از آن استفاده می‌کنیم دستمان است.!»(۴۲) توران چومِز، از نمایندگان عضو حزب عدالت و توسعه، با اظهار این‌که، «ما سربازان عروسکی نیستیم. از ما، اما، توقع دارند که دست‌هایمان را برای هر لایحه‌ای که دولت می‌فرستد، بالا ببریم!» از حزب به‌خاطر فقدان دموکراسی درون‌حزبی انتقاد کرده است.(۴۳) اعضای سادهٔ حزب فرصتی برای مشارکت در مباحث حزبی و ابراز سلایق خود ندارند. ابراز نظر مخالف ممکن نیست و چنین رویکردی در حزب نهادینه نشده است. برای مسئولیت‌های رهبری نیز بخت رقابت وجود ندارد. در شرایط محدودیت مشارکت مردمی، رهبری نیز نیازی به پاسخگویی به اعضای عادی نمی‌بیند و ضرورت تنها زمانی احساس می‌شود که حزب در انتخابات سراسری با شکست عمده‌ای مواجه شود.

در درون حزب بهای چندانی به بحث و مشورت درون حزبی دربارهٔ سیاست‌های اساسی داده نمی‌شود. محمدسعید ارمگان، نمایندهٔ مجلس از حزب عدالت و توسعه با این استدلال که، «حزب را دیگر محیطی مشترک

برای تدوین سیاست‌های معقول و معنادار نمی‌داند»، از آن کناره‌گیری کرد.(۴۴) وی همچنین منتقد شخصیت ضددموکراتیک و قدرت‌طلب اردوغان بود و آن را سدی در برابر دموکراتیزاسیون می‌دانست. حزب عدالت و توسعه آیین‌نامه‌های خود را از زمان تأسیس چندین بار به قصد تأکیدگذاری بر «انضباط حزبی» تغییر داده است.(۴۵) در حالی که حزب خود را مدلی برای «دموکراتیزه کردن ساختار حزبی» در ترکیه می‌داند، قدرت در نهایت در دستان شخص اردوغان متمرکز شده و ظاهراً رشد فزایندهٔ محبوبیت وی موجب پایان دادن به تجربهٔ دموکراتیزاسیون درون‌حزبی شده است.(۴۶) نوری اُک، دادستان دادگاه عالی استیناف در سال ۲۰۰۵، درپی تغییراتی در آیین‌نامه‌های حزب عدالت و توسعه، از دادگاه قانون اساسی خواست تا به این حزب به‌خاطر کوتاهی در اصلاح موادی از آیین‌نامهٔ خود، که وی آن‌ها را ناقض قانون احزاب سیاسی در ترکیه می‌دانست، تذکر دهد. اُک با اشاره به قدرت خارق‌العادهٔ رهبر حزب، غیردموکراتیک بودن آیین‌نامه‌های حزب را یادآور شد. به اظهار وی: «در دموکراسی‌ها نباید اختیارات خارق‌العاده‌ای چون گزینش نامزدهای حزب در انتخابات و اخذ تصمیم نهایی دربارهٔ گزینش کمیته‌های عالی حزبی به یک نفر داده شود.»(۴۷) واقعیت این است که با ملاحظهٔ آیین‌نامه‌های جدید، اردوغان در تعیین نامزدهای کلیدی حزب نقشی تقریباً دیکتاتورمآبانه ایفا کرده است.

چومِز، نمایندهٔ پارلمان وابسته به حزب عدالت و توسعه، نخستین فردی بود که در یک جلسهٔ حزبی از دولت به‌خاطر خودداری از تشریح سیاست‌های خود برای نمایندگان مجلس انتقاد کرد. چومز، با طرح صدها پرسش از دولت، مدعی بود که برخی پروژه‌های خصوصی‌سازی با پارتی‌بازی و تبعیض اجرا شده و کمال اوناکِتان، وزیر دارایی، که مناسبات بسیار نزدیک با اردوغان دارد، در مواردی نفع شخصی خود را در نظر داشته است. اردوغان که در آن زمان از استرالیا بازدید می‌کرد، از کمیتهٔ انضباطی حزب خواست تا در مورد اظهارات چومز بررسی کند. می‌توان گفت که حتی

این تصمیم نیز نشانهٔ وجود رگه‌هایی از قدرت‌طلبی در او و تحمل‌ناپذیری وی در چارچوب دموکراسی درون‌حزبی است. افیون محمود کوچاک، نمایندهٔ حزبی مجلس نیز در پی اظهارات چومز، در نشست عمومی پارلمان و در برابر نمایندگان اعلام کرد که روش‌های ضددموکراتیک احزاب ترکیه حضور در عرصهٔ سیاست را تقریباً غیرممکن ساخته است. به گفتهٔ کوچاک، لازمهٔ حضور در سیاست اطاعت بی‌چون‌وچرا از رهبری حزب است. به گفتهٔ وی: «سیاست‌مداران می‌بایست از نقد نمایندگان خود خودداری کنند. هویت حزب و رهبری آن قابل‌تفکیک نیستند. لازمهٔ پیشرفت دست‌نشانده رهبر بودن است.»

از آن‌جا که سازمان‌دهی حزب در قالب رهیافت‌های عمودی و از بالا به پایین صورت گرفته و هویت آن نیز به همین ترتیب شکل گرفته است، مشارکت دموکراتیک و سیاست‌گذاری پایین به بالا در آن آرزویی محال به‌نظر می‌رسد. به‌طور کلی می‌توان گفت که همهٔ تصمیمات اساسی از سوی اردوغان و مشاوران او اتخاذ می‌شود و او خود از بسیاری جهات به حزب، هویت حزب و ملات همبستگی آن مبدل شده است. چه بسا وی، به موازات بالاتر رفتن محبوبیت خود در خارج از حزب، با فاصله گرفتن تدریجی از سازوکارهای حزبی، خواسته‌های آن را نیز نادیده بگیرد.(۴۸) این روند تنها در صورت بروز چالشی عمده در درون خود حزب قابل‌تغییر خواهد بود.

زمانی که نمایندگان حزبی مجلس و رهبران حزب در سپتامبر سال ۲۰۰۴ در جلسه‌ای پشت درهای بسته در قزلجی هامام، استراحت‌گاهی کوهستانی واقع در هشتاد کیلومتری آنکارا، گردهم آمدند تا دربارهٔ سیاست‌های دولت توجیه شوند، طرح بحث دموکراسی درون‌حزبی موجب بروز تشنجاتی در ابتدای جلسه شد. بسیاری از ۳۶۸ نمایندهٔ حزب از عدم‌دسترسی خود به وزرا شکایت داشتند و برخی نیز از نخست‌وزیر به‌خاطر اعمال یکه‌تازانه قدرت و بها ندادن به دموکراسی درون‌حزبی انتقاد کردند. ارتو گرول یالچِن بایر، نماینده‌ای از استان بورسا، اظهار داشت: «از ما می‌خواهند نظرات‌مان را

آزادانه ابراز کنیم. در این صورت نیز چون تفاله بیرونمان می‌اندازند! چرا برخی از این‌که ما خواهان دموکراسی درون‌حزبی باشیم برآشفته‌اند؟ با برآشفتگی نمی‌توان مسائل را حل کرد!»(۴۹) وی با اعتراض به ارعاب درون‌حزبی خواستار انتخابی شدن مسئولیت‌های حزبی، در برابر انتصابی بودن آن‌ها توسط اردوغان، شد. وقتی نمایندگان هوادار اردوغان به حمایت از نخست‌وزیر برخاستند، یالجن بایر با عصبانیت جلسه را ترک کرد. یکی از مشکلات اصلی این شیوه از حکومت، سلب مسئولیت از رهبران حزبی است. همهٔ تصمیمات را می‌بایست شخص اردوغان اتخاذ کند و رسم تفویض اختیار به هیئت رئیسهٔ حزب وجود ندارد.(۵۰)

حزب عدالت و توسعه در شرایطی به قدرت رسید که هنوز هویت و تشکیلات آن نهادینه نشده بود. در ترکیه، برخلاف آمریکا، دفاتر و شعب حزب در شهرها و استان‌ها پراکنده‌اند. درحالی‌که تشکیلات محلی، به‌عنوان شبکه‌های اصلی بسیج حامیان مردمی حزب و حفظ پیوندهای حزبی با آنان، لازمهٔ آرایش تشکیلاتی حزب هستند، حزب معمولاً با نادیده گرفتن تشکیلات محلی خود، بیش از سازمان‌ـمحور بودن، رهبرـمحور است. اردوغان تمامی قدرت را در دستان خود دارد و رسانه‌ها را به‌گونه‌ای به‌کار می‌گیرد که گویی حزب جز خود او نیست! تقریباً همهٔ تشکیلات حزبی در بحران به‌سر می‌برند و از کاهش نفوذ خود، بروز شکاف بین دولت و نمایندگان حزبی و رشد فزایندهٔ تشکیلات محلی و دیوان‌سالاری حزبی شکایت دارند. مسئله از آن‌جا آغاز می‌شود که نمایندگان معمولاً در دیدار با اعضای کابینه برای حل مسائل خود مشکل پیدا می‌کنند، که نتیجهٔ آن بروز محظوراتی در دیدار و هماهنگی آنان با سازمان‌های محلی است. از سوی دیگر، این سازمان‌ها نیز در نتیجهٔ ارتباط بسیار اندک با نمایندگان، در جلب نظر حامیان مردمی ناکام می‌مانند و اعتبار و نفوذشان را از دست می‌دهند.

مشکل اصلی حزب ناهماهنگی، چیرگی شبکه‌ای از مناسبات فردی و نیز

فقدان اعتماد است.(۵۱) ارول کایا، شهردار شاخص و پرتجربهٔ پِندیک، می‌گوید:

مشکلات اصلی حزب عدالت و توسعه عبارت‌اند از: مناسبات درون دولت، میان دولت و گروه پارلمانی و میان و درون سازمان‌های حزبی. ما دربارهٔ خودمان از طریق روزنامه‌ها اطلاعات کسب می‌کنیم و شبکهٔ ارتباطی مناسبی وجود ندارد. حزب فاقد هویت است و بازتاب‌دهندهٔ هیچ هویتی نیز نیست. چون سوپر مارکتی است که معمولاً از آن خرید می‌کنند. فروشگاه به کسی هویت نمی‌دهد. حزب باید عملکردی فراتر از یک فروشگاه داشته باشد ... در حالی که تنها چون خوشه‌هایی از افراد و شبکه‌هایی عمل می‌کند که کارشان توزیع اجناس اقتصادی است.(۵۲)

حزب ترکیبی است از عمل‌گرایی نخبگان در سطوح بالا و کثرت‌گرایی قومی و دینی در سطوح مردمی. هویت قومی، نقش اسلام و نگرش‌های موجود نسبت به اتحادیهٔ اروپایی سه عامل شکاف در حزب هستند. چهار گروه عمده در درون حزب حضور دارند: لیبرال‌های طرفدار اتحادیهٔ اروپایی، اکراد، ناسیونالیست‌های ترک، و اسلام‌گرایانی با گرایش جنبش دیدگاه ملی.(۵۳) گرایشات ارزشی عامل محرک سیاست‌ورزی در ترکیه‌اند و نخبگان نقش مهمی در تبیین راه‌های منتهی به زندگانی خوب دارند. در چهار انتخابات پیشین (۲۰۰۷، ۲۰۰۲، ۱۹۹۹ و ۱۹۹۵) گروه‌های قومی اصلی (ترک‌ها و کردها)(۵۴) و ارزش‌های دینی (سکولارها دربرابر اسلام‌گراها) نقش مهمی در ترکیب آرای انتخاباتی داشته‌اند. انتخابات به دلیل قطبی شدن فزایندهٔ هویت قومی، از سوی گروه‌های ناسیونالیست کرد نوعی سرشماری قومی تلقی شده و هویت و آرای معترض اهمیتی بیش از پیش یافته‌اند. سرخوردگی فزاینده از احزاب میانه آرا را به‌سوی احزاب «جایگزین» یا ضدنظام سوق داده است.

گروه‌های *ترک*-اسلامی و *اسلامی*-ترک دو گروه عمدهٔ عقیدتی در درون

حزب عدالت و توسعه‌اند و بحث عمده در حزب بر سر برتری اخوت سیاسی (ناسیونالیسم) یا اخوت اسلامی است. ناسیونالیست‌ها در درون حزب تعریفی قوم ـ محور از هویت ملی ترک دارند، بر وفاداری نسبت به کشور و خدمت به آن به‌عنوان والاترین هدف تأکید می‌کنند، و اسلام را دومین رکن مهم فرهنگ ملی به‌حساب می‌آورند. آنان، برخلاف ملی‌گرایان سکولار ترک، به‌جای تکریم سنّت پیشا ـ اسلامی بر پیشینهٔ «پرشکوه» عثمانی تأکید دارند. در عین حال آنان نیز، دقیقاً چون ملی‌گرایان سکولار، به حکومت چون نهادی مقدس می‌نگرند. شاخهٔ اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه ابتدا به اسلام، و سپس بر ملیت تأکید می‌گذارد. برای این گروه آنچه هویت ملی را تبیین می‌کند ارزش‌های اسلامی و سنّت عثمانی است. آنان ارزش غایی را خدمت به جامعه، و نه به حکومت، می‌دانند و به‌خاطر محدودیت‌های اعمال شده بر حقوق دینی در ایدئولوژی کمالیسم نسبت به حکومت بدگمان‌اند. این گروه همچنین تمایزی بین دو سپهر عمومی و خصوصی قائل نیست، از دین برای طرح ادعاهای سیاسی، از قبیل مسئلهٔ روسری و آموزش دینی، استفاده می‌کند، و بر نقش حکومت در آموزش دینی و نیز ترویج شهروندی دین ـ محور تأکید دارد. گروه نخست مخالف اعطای هرگونه امتیاز به اکراد است و گروه دوم، ضمن تأیید حقوق فرهنگی اکراد از وحدت ملی دفاع می‌کند و با تکیه بر ارزش‌های اسلامی، در پی بازتعریف ملیت است. در حوزهٔ سیاست خارجی، گروه ترک ـ اسلامی خواهان مناسبات نزدیک‌تر با جمهوری‌های ترک آسیای مرکزی است و از برتری‌جویی اتحادیهٔ اروپایی و آمریکا در جهان انتقاد می‌کند. گروه *اسلامی* ـ ترک نیز بیش‌تر طالب مناسبات نزدیک‌تر با کشورهای مسلمان و مخالف حضور آمریکا در خاورمیانه است، و با هدف ایجاد فضای وسیع‌تر برای حقوق و آزادی‌های دینی در چارچوب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر[1]، از مناسبات نزدیک‌تر با اتحادیهٔ اروپایی

1. European Convention of Human Right

حمایت می‌کند. این گروه در عین حال به‌شدت منتقد غربی /اروپایی شدن ترکیه است.

رأی‌دهندگان و هویت حزبی در مناطق

محمد دولگر در ۱۷ سپتامبر ۲۰۰۴، در روزنامهٔ *ملیت* می‌نویسد:

> ما به‌عنوان حزبی جدید بی‌شباهت به آسورهٔ خام[1] نیستیم. جنبش، نیز ملغمه‌ای از اعضای گوناگون با ریشه‌ها و عقاید گوناگون است.(۵۵)

پایه‌های اجتماعی حزب عدالت و توسعه چیست؟ آیا نوعی تقسیم‌بندی دینی ـ فرهنگی تعریف شده با گرایشات ارزشی است؟ تعامل بین نابرابری دینی، قومی و اقتصادی در پایگاه اجتماعی حزب چگونه صورت می‌گیرد؟ آرای هواداران حزب عدالت و توسعه بیش از هویت حزب، بازتابی از هویت آنان است. درعین حال که حزب عدالت و توسعه سودای تبدیل شدن به حزبی ترکیبی بدون هویت خاص در طیف راست میانه را دارد، مسئلهٔ سبک زندگی برای هستهٔ اصلی حامیان آن اهمیت تام دارد.

محافظه‌کاری اجتماعی و لیبرالیسم اقتصادی دو خصلت عمدهٔ حزب عدالت و توسعه است. طبقهٔ میانهٔ جدید می‌بایست هادی ترکیه در مسیر دستیابی به هویت باشد، و احتمالاً سنگ بنای ترکیه‌ای به‌لحاظ سیاسی قدرتمند و به‌لحاظ اقتصادی ثروتمند نیز خواهد بود. پیش از آنکه به ویژگی‌های اصلی این طبقهٔ جدید بپردازم، بخش‌بندی آن به چهار گروه اصلی را مفید می‌دانم: (۱) اشراف شهرستانی با گرایشات محافظه‌کارانه؛ (۲) بازرگانان و صنعتگران کوچک و متوسط؛ (۳) مغازه‌داران؛ و (۴) پیشه‌وران و استادکاران، کشاورزان نیمه‌ـصنعتی، و مالکان شرکت‌های ساختمانی. این جماعات به‌لحاظ اجتماعی محافظه‌کار و به‌لحاظ اقتصادی

---

۱. دسر سنّتی ترک متشکل از انواع میوه‌های خشک، مغزها و غلات.

لیبرال هستند و در مواردی نسبت به جهت‌گیری کشور ذهنیت سیاسی مشترک و مشابه دارند. این ائتلافی طبقاتی و دووجهی در جمع محافظه‌کاران اجتماعی و لیبرال‌های سیاسی است که هدف شکل دادن به آیندهٔ ترکیه را دنبال می‌کنند. این گروه‌ها، متشکل از طبقهٔ جدید شهرنشین و به حاشیه رانده شده در سایهٔ جهانی شدن، و نیز جمعیت روستایی هستند. حلبی‌آبادهایی که به حزب عدالت و توسعه رأی داده‌اند برنامه‌های رفاهی بیش‌تر در راستای بهبود شرایط غمبار اقتصادی خود را می‌خواهند؛ مناطق روستایی خواهان یارانه‌های بالاتر دولتی و حفاظت از خود دربرابر رقابت‌های جهانی هستند؛ و ثروتمندان جدید نیز نظارت کم‌تر دولت و سیاست‌های لیبرال‌تر را طلب می‌کنند. حفظ این ائتلاف طبقاتی به این ترتیب آسان نخواهد بود. تاکنون ملات پیوند این سه گروه مقاومت دربرابر سیاست‌های انحصارگرایانهٔ نهاد حکومتی و اشتراک نظر آنان بر سر نقشهٔ راه معارضه ـ اسلام ـ بوده است. حزب در این میان به ندای حاشیه‌نشینانی مبدل شده که سودای تغییر چشم‌انداز سیاسی ترکیه را دارند. این پایگاه اجتماعی نه ضد حکومت که توسعه‌گرا؛ نه ایدئولوژیک که عمل‌گرا؛ و درعین حال به‌لحاظ اجتماعی محافظه‌کار است. مردم، با وجود ناکامی حزب عدالت و توسعه در ارائهٔ یک گفتمان شفاف سیاسی، با زیر ذره‌بین گذاشتن راه و رسم زندگی رهبران حزب به آن رأی داده‌اند و پوشش ظاهری، به‌جای گفتمان، جهت‌دهندهٔ آرای پایگاهی متشکل از عمدتاً مسلمانان عامی بوده است. به قول جامعه‌شناسی به نام اِرگون یِلدِرِم، برای یک رأی‌دهنده، «مهم نیست اردوغان چه می‌گوید. مهم این است که چگونه می‌گوید، چه کارهایی می‌کند، به چه جاهایی می‌رود، مناسبت‌های تعطیلی را چگونه می‌گذراند، و با خانواده‌اش چه رفتاری دارد؟»(۵۶)

طبقهٔ شهرنشین جدید، با نوسان بین شیوه‌های زندگی شهری و روستایی، هنوز کاملاً در توسعهٔ اقتصادی ترکیه ادغام نشده است. این بخش بزرگ نه پیشامدرن و نه مدرن، که بیش‌تر در مرحلهٔ گذار است و درپی شکل‌دهی

فرآیند مدرنیته در چارچوب رفتاری خاص خود. ترکیب سنّت و مدرنیته به این ترتیب در شیوهٔ زندگی، موسیقی، اغذیه و اثاثه موردعلاقه و نیز جهان‌بینی افراد تجلی می‌کند. گروه جدید در فضاهای فرصت تازه و با بهره‌گیری از رستوران‌ها، کافی‌شاپ‌ها و اماکن تفریحی، امکان روی آوردن به شیوه‌های خاص زندگی و جهان‌بینی خود را یافته‌اند. طبقهٔ جدید شهرنشین در تأکید خود بر خانواده، محیط زندگی و دین نیز محافظه‌کار است و سیاست را نه حیطه‌ای برای اعلام وفاداری که راهی برای طرح مطالبات و پرداختن به حقوق و نیازهای فردی می‌شناسد.

اولین ثمرهٔ سیاست‌های اصلاحی اوزال تجلی فرهنگ خاص طبقهٔ میانه بود. درک احساسات، هویت و تعامل این صنعت‌گران، بازرگانان و پیشه‌وران می‌تواند کلیدی برای فهم عملکرد حزب عدالت و توسعه نیز باشد. انجمن‌های متحد حزب عدالت و توسعه معمولاً شیوهٔ زندگی و سلایق خاص طبقهٔ میانه را به سطوح مردمی منتقل می‌کنند و آنچه چنین امکانی را فراهم

پیروزی احزاب در انتخابات

حزب	درصد آرا	تعداد نمایندگان
حزب دموکرات ۱۹۵۰	۵۳/۳	۴۰۸
حزب دموکرات ۱۹۵۴	۵۶/۶	۴۹۰
حزب دموکرات ۱۹۵۷	۴۷/۳	۴۱۹
حزب عدالت ۱۹۶۵	۵۲/۹	۲۴۰
حزب عدالت ۱۹۶۹	۴۶/۵	۲۵۶
حزب مام وطن ۱۹۸۳	۴۵/۱	۲۱۲
حزب مام وطن ۱۹۸۷	۳۶/۳	۲۹۲
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۲	۳۴/۴	۳۶۳
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۷	۴۶/۵	۳۴۱

ساخته تجاری کردن فزایندهٔ نمادها و شیوه‌های زندگی است. اخلاقیات و ارزش‌های طبقهٔ متوسط جدید از نگاه بسیاری از مردمی که این طبقهٔ نوظهور را ــ در قیاس با برخورداری‌های نخبگان هوادار کمالیسم با همهٔ قصور طولانی آنان در ایجاد تحول در کشور و دموکراتیزه کردن آن ــ عامل رد یا قبول جهانی شدن (فراگرد اتحادیهٔ اروپایی) شناخته‌اند، موضوع و محملی برای تخطئه یا تحسین آن بوده است. ویژگی‌های اصلی این طبقهٔ کارآمدی، سخت‌کوشی و پای‌بندی به لیبرالیسم سیاسی است. انقلاب اوزال بود که درهای اقتصاد را به روی این بازرگانان نوپا گشود و آنان را بیش از پیش به نیروی سیاسی قدرتمندی مبدل ساخت.

اردوغان در عین حال که در اولین کنگرهٔ حزب، آن را ائتلافی نه متشکل از گروه‌های مختلف، یا حزبی «ترکیبی»، بلکه «جمعی یکپارچه و متحد» خوانده بود، نتوانست هویتی منسجم از آن ارائه دهد یا ملات این یکپارچگی و اتحاد را توصیف کند. اردوغان در این کنگره گفته بود که چنین جمعی متکی به «ارزش‌های ماندگار ملت» است و هدف برقراری موازنه‌ای بین ارزش‌های ملی و ارزش‌های جهانی و نیز انتقال این ارزش‌ها به خط مقدم سیاست‌ورزی ترکیه را دنبال می‌کند.(۵۷) اردوغان این جنبش را محملی برای تقارب «متن و حاشیه»؛ اتصال «ملت و دولت»؛ و هم‌جوشی تازه میان «جمهوری و دموکراسی» می‌داند.(۵۸) وی در سیاست خارجی نیز همواره تعامل را جایگزین تقابل ساخته است.

بررسی دقیق‌تر حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که این حزب ائتلافی از طبقات (بخش‌های به حاشیه رانده شدهٔ جمعیت و بورژوازی نوخاسته) و جوامع ــ و نه ایدئولوژی‌های ــ ترک سنّی و کردِ نادیده گرفته شده به لحاظ سیاسی است. پیشاهنگان حزب نه صاحبان بیش‌ترین آرا بلکه بورژوازی قدرتمند نوخاسته و روشنفکران شهری هستند، که به واقع موتور محرک تحولات اجتماعی و سیاسی ترکیه محسوب می‌شوند.

حزب گرایشی خاص خود دارد و مرز بین گرایش تشکیلات حزب و

حامیان آن هنوز منشأ چالشی عمده است. بنا به بررسی انجمن پژوهش‌های سیاسی ترکیه[1]، حامیان حزب عدالت و توسعه گرایش سیاسی خود را این‌گونه توصیف می‌کنند: ۲۷ درصد اسلام‌گرا، ۱۵ درصد راست‌گرا، ۱۴ درصد دموکرات، ۱۰ درصد محافظه‌کار، ۱۰ درصد سوسیال دموکرات، ۶ درصد ناسیونالیست، ۳ درصد کمالیست، و ۳ درصد ناسیونالیست ـ محافظه‌کار. گرایش ۱۰ درصد نیز روشن نیست.(۵۹) تفاوت عمده‌ای بین توصیفی که رأی‌دهندگان از خود دارند، و تعریفی که حزب از خود و حامیانش دارد، به چشم می‌خورد. در بررسی‌هایی از نوع مورد اشاره، نقش فزایندهٔ بورژوازی و طبقهٔ جدید روشنفکران در پایه‌ریزی سیاست‌های حزب عدالت و توسعه نادیده گرفته می‌شود.

در جریان انتخابات، درعین حال که حزب پای‌بندی خود را به اتحادیهٔ اروپایی اعلام کرده بود، نیمی از کسانی که به حزب رأی داده بودند، مخالف عضویت احتمالی در آن بودند. افزون بر آن، حزب در حالی از سیاست‌های بازار آزاد پیروی می‌کند، که بیش از نیمی از رأی‌دهندگان به آن، که زیر خط فقر یا در مرز آن زندگی می‌کردند، متوقع اعمال سیاست‌هایی در راستای برقراری عدالت اجتماعی، از طریق دخالت‌های بیش‌تر دولت، بودند. این بخش بزرگ جمعیتی هنوز نیز از پارلمان انتظار دارد تا سیاست‌های رفاهی را جایگزین سیاست‌های بازار سازد. در آناتولی مرکزی و شرقی با اکثریت سنّی ـ ترک، رأی‌دهندگان راست میانه در حوزهٔ مسائل اجتماعی و فرهنگی محافظه‌کارند، که بازتاب آن را در حوزهٔ سیاست نیز ــ از طریق «حمایت از کشوری قدرتمند و مدافع سنن و مقدسات» ــ می‌توان شاهد بود.(۶۰) توقع این بخش جمعیت، که به نوعی جایگاه شبه‌اسطوره‌ای برای دولت باور دارد، از دولت قاطعیت و از احزاب سیاسی سازگاری با دولت است. از این‌رو، پایه‌های اجتماعی اقتصاد بازار آزاد و لیبرالیسم سیاسی در ترکیه قوت

1. GENAR

چندانی ندارد و فرهنگی دولت ـ محور ـ اما در حال دگردیسی ـ بر آن چیره است. حزب شکاف موجود بین رأی‌دهندگان به خود و گرایش خود به اقتصاد بازار آزاد و گفتمان لیبرال را چگونه پر می‌کند؟ این تنش بازتاب‌دهندهٔ نقش محوری مسائل فرهنگی در سیاست و نیز تأثیرپذیری شکاف‌های انتخاباتی در ترکیه از این مسائل است. موضع کمالیستی و سکولار احزاب چپ میانه بخش عظیمی از جمعیت را تقریباً به‌سوی مواضع راست میانه رانده است. دلیل آن نیز سازگاری بیش‌تر رهبران احزاب راست میانه با ارزش‌های ترک ـ اسلامی و تشابه سبک زندگانی آنان با اکثریت ترک‌ها، به‌خصوص ترک‌های مذهبی، است.

قرابت فراوانی بین سبک زندگی رهبران و رأی‌دهندگان به آنان وجود دارد. دمیرل، اوزال و اردوغان رهبرانی نبوده‌اند که درپی توانمندسازی مردم باشند، اما به‌خاطر تشابه سبک زندگی خود با بخش عظیمی از جمعیت، مورد حمایت توده‌های محافظه‌کار قرار گرفته‌اند. اردوغان به‌عنوان فردی عادی بازتاب‌دهندهٔ آداب فرهنگی ترکیه است. حزب عدالت و توسعه در استان‌های مرکزی و شرقی آناتولی، با جمعیت ترک ـ سنّی که ناسیونالیسم و اسلام در آن قدرتی برابر دارند، به‌عنوان قدرتمندترین حزب ظاهر شد. باتوجه به ریشه‌های پایگاه اصلی پشتیبانی از حزب در استان‌های ترک ـ سنّی، سیاست‌های آن در قبال اکراد و علوی‌ها بعضاً عامل تنش بوده و خط گسلی بالقوه به‌وجود آورده است. حزب با این همه در جنوب شرقی آناتولی، که جمعیت کرد بیش‌تر دارد، به‌عنوان دومین نیروی قدرتمند ظاهر شد. به این ترتیب، ترک‌ها و کردهای سنّی سنگ بنای هویت جمعی حزب عدالت و توسعه را تشکیل می‌دهند. این هویت‌های قومی، با صبغهٔ اسلامی و زبان تقابلی مشترک در برابر حکومت، نظرات مشترک دارند و در نتیجه، در حالی که هویت اسلامی به هویتی جایگزین برای ادعاهای کردی مبدل شده، اکراد از آن برای نفوذ در نظام و پیشبرد مقاصد سیاسی خاص خود استفاده می‌کنند. شبکه‌های اسلامی درهم فشرده و انحصارگرایانهٔ حزب رفاه

هنوز نیز در توزیع مناصب کلیدی حزبی و انتصابات دیوان سالاری دست بالا دارند. حزب عدالت و توسعه حزبی دربردارندهٔ جمع کوچکی از اسلام‌گرایان پیشین است. نگاه رهبری حزب عدالت و توسعه به ناسیونالیسم ترک از گونهٔ نگاه آن به ناسیونالیسم کردی ــ به‌عنوان هویتی قومی و تنش‌زا ــ در ترکیه است.

هویت منطقه‌ای حزب عدالت و توسعه در جنوب شرقی ترکیه چیست؟ حزب عدالت و توسعه و حزب جامعهٔ دموکراتیک (حزب خلق دموکراتیک سابق) در این ناحیه از کشور چه مناسبتی با یکدیگر دارند؟ حزب جامعهٔ دموکراتیک می‌کوشد تا با معرفی خود به‌عنوان تنها نمایندهٔ آمال اکراد در این منطقه ــ و به این ترتیب ایجاد تمایز بین خود و دیگر احزاب ــ از همهٔ ابزارها برای مقابله با مشروعیت و اقتدار دولت بهره‌برداری کند. این حزب ضدنظام نیست اما ضددولت هست. در برابر آن، پایگاه انتخاباتی کردی حزب عدالت و توسعه خود را فضایی حایل بین دولت و حزب جامعهٔ دموکراتیک می‌داند و فاصلهٔ برابری را نسبت به این دو بازیگر حفظ می‌کند.(۶۱) حزب جامعهٔ دموکراتیک بر پیشینهٔ تاریخی انزوا، آزار و اذیت خود از سوی حکومت تأکید دارد. هم حزب جامعهٔ دموکراتیک و هم شاخهٔ کردی حزب عدالت و توسعه حکومت و ارتش ترکیه را مترادف می‌دانند. با توجه به نصب همهٔ مناصب کشوری از سوی حزب عدالت و توسعه، از جمله فرمانداران و رؤسای پلیس، تنها نیروی خارج از این حوزه ارتش است که به‌عنوان نماد حکومت و سرکوب، نقطهٔ مقابل چهره‌ای قرار دارد که حزب عدالت و توسعه از خود به‌عنوان حامی حقوق کردی ترسیم می‌کند. پیوند حزب عدالت و توسعه و اکراد در آنکارا نیز حامیانی دارد، و بسیاری از سازمان‌های محلی کردی حزب عدالت و توسعه با سیاست نخست‌وزیر مبتنی بر همسان‌انگاری «ضدیت با تعصب نژادی» و «ضدیت با ناسیونالیسم ترک» آشنا هستند. به‌عبارت دیگر، اردوغان با انتقاد از ناسیونالیسم ترک و معرفی حزب خود به‌عنوان حزب رانده‌شدگان از همهٔ وسایل در اختیار خود برای جلب اکراد

استفاده می‌کند. اکراد به حزب عدالت و توسعه به‌عنوان حزبی ضدکمالیست می‌نگرند که به‌لحاظ تاریخی ـ چون خودشان ـ مظلوم بوده است. حزب عدالت و توسعه نیز به حزب جامعهٔ دموکراتیک به‌عنوان رقیب خود نمی‌نگرد، رقابتی با آن ندارد و بیش‌تر در پی جلب پشتیبانی حامیان راست میانهٔ سابق است. به‌عبارت دیگر، این حزب برای گروه‌هایی که از حزب جامعهٔ دموکراتیک حمایت نمی‌کنند تنها محملی است که از طریق آن خود را علیه «نظام» سامان دهند.

تعاملات و تأثیرات متقابل چهار عامل شکل‌دهندهٔ سیاست‌های منطقهٔ کردنشین است: (۱) شبکه‌های صوفی و قبیله‌ای؛ (۲) دیوان‌سالاری دولتی؛ (۳) حزب کارگران کردستان و حزب جامعهٔ دموکراتیک؛ و (۴) حزب‌الله کرد. وقتی سلسله‌های صوفی و شبکه‌های قبیله‌ای نمایندگان خود را به آنکارا می‌فرستند، تلقی موجود از مهم‌ترین وظیفهٔ این نمایندگان جذب سرمایه برای استان خود و نیز حصول اطمینان از توزیع این منابع در پایگاه صوفی یا شبکهٔ قبیلهٔ خاص آنان است. به این ترتیب با تبدیل مناقصه‌ها و کمک‌های دولت به عامل شکل‌گیری بورژوازی محلی، رابطهٔ تنگاتنگی بین شبکه‌های قبیله‌ای و احزاب سیاسی برقرار می‌شود. نمایندگان منتخب همچنین می‌کوشند تا در نصب مسئولان دولتی در منطقه و تداوم نظم کهنه اعمال نفوذ کنند. آنان از همهٔ ابزارها برای نفوذ بر تشکیلات محلی حزب، با نیّت کاندیداشدن در انتخابات آتی، استفاده می‌کنند. پایگاه اجتماعی حزب عدالت و توسعه با پایگاه حزب جامعهٔ دموکراتیک متفاوت است و حزب اخیر مناسبات پایین‌تری با سلسله‌های صوفی و شبکه‌های قبیله‌ای دارد. شبکه‌های سنّتی صوفی هوادار همسازی با دولت‌اند و درعین حال پناهی برای ناسیونالیسم کردی و خودگردانی کردی. پایگاه اصلی هواداری از حزب جامعهٔ دموکراتیک جوانان شهرنشین جدیدند که با دورافتادن از شبکه‌های سنّتی خود از طریق پیوندهای حزبی درپی تشکیل شبکه‌های تازه هویت و همبستگی هستند. حزب جامعهٔ دموکراتیک چندین نقش هم‌پوشان در منطقه

دارد و به منزلهٔ دولت، حزب و جامعهٔ مدنی کردی، از طریق دولت‌های محلی خود به‌جای دولت عمل می‌کند. غالب فعالیت‌های مدنی و سیاسی در منطقه توسط تشکیلات حزب جامعهٔ دموکراتیک صورت می‌گیرد. بررسی دقیق‌تر تشکیلات منطقه‌ای حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که هویت منطقه‌ای آن، جز در تداوم کشمکش با حکومت، در همان حد حزب جامعهٔ دموکراتیک رنگ کردی دارد. حزب عدالت و توسعه، برخلاف حزب جامعهٔ دموکراتیک، محافظه‌کارتر است و مناسبات نزدیک با شبکه‌های محلی صوفی و قبیله‌ای دارد. به‌علاوه، در همهٔ شهرداری‌هایی که حزب عدالت و توسعه در آن اکثریت دارد، کاربرد نهادهای دینی و کردی، تا آن‌جا که ضدیت آشکار با حکومت نداشته باشند، مجازند. این حزب حتی حزب‌الله کرد را نیز تحمل می‌کند.(۶۲) تازه‌ترین تحول در منطقه ظرف چند سال گذشته تحکیم هویت «زازا» است که قرابت زیادی با اسلام دارد.(۶۳) هویت جدید زازا ـ اسلامی به هویت ترک بیش از هویت کردی نزدیک است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که هویت ترک، به‌عنوان هویتی فراقومی در دولت حزب عدالت و توسعه تا حدی فرسایش یافته است. رفتار حزب عدالت و توسعه با هویت ترک، بیش از این‌که در خور هویت فراگیر و مقبول آن در چارچوب قانون اساسی باشد، چون یک هویت خاص قومی با هویت کردی هم‌تراز بوده است. این رفتار بی‌شباهت به نگرش حزب جامعهٔ دموکراتیک نیست.

اردوغان دو روز قبل از دیداری از منطقهٔ کردنشین دیار بکر در واکنش به فشارهای درونی، به یک گروه حزبی اظهار داشت که مهم‌ترین مسئلهٔ داخلی ترکیه «مسئلهٔ کردی» است و در خلال آن به راه‌حلی در چارچوب دموکراسی نیز اشاره کرد.(۶۴) این نخستین بار در تاریخ جمهوری بود که نخست‌وزیری خود «مسئلهٔ کردی» را در چنین چارچوبی قرار داده بود. علاوه بر آن، اردوغان تصمیم گرفت تا دیداری نیز با گروهی از روشنفکران و روزنامه‌نگاران در این باره داشته باشد. ابتکار عمل

جدید وی، در عین حال که به‌عنوان اقدامی شجاعانه مورد استقبال رهبران کرد، هم در درون و بیرون حزب او ـ نظیر لیلازانا نمایندهٔ شاخص کرد در پارلمان ـ قرار گرفت،(۶۵) از سوی برخی حامیان وی امتیازی به حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک) تلقی و از آن به‌شدت انتقاد شد. احمد تاس گِتیرِن، ستون‌نویسی در روزنامهٔ *ینی شافاک* استانبول و صدای اصلی جناح ناسیونالیست ترک در درون حزب عدالت و توسعه، حتی نخست‌وزیر را به «انحراف» و پاداش دادن به سازمان تروریستی پ‌ک‌ک متهم کرد.(۶۶) حزب هم با اخراج تاس گِتیرِن از روزنامه او را وادار به سکوت کرد. دنیز بایکال، رئیس حزب مخالف اصلی، با خطرناک خواندن تعبیر اردوغان از مسئلهٔ کردی، ضمن طرح انتقاداتی شدید، این موضع را به دلیل استفاده از زبان سیاسی («جمهوری دموکراتیک») مشابه اوجالان به منزلهٔ شناسایی ضمنی مطالبات کردی دانست.(۶۷)

دولت حزب عدالت و توسعه در تدوین سیاستی منسجم دربارهٔ مسئلهٔ کردی توفیقی نداشته است. نظام پاسداران روستا به‌عنوان یک نیروی دفاعی متشکل از ۷۰,۰۰۰ روستایی مسلح، برای دفاع از روستاهای کرد در برابر حملات چریک‌های پ‌ک‌ک تشکیل شد. این نظام همچنین درصدد این است تا با تأمین درآمدی برای اکراد و در نتیجه تضمین وفاداری آنان، یک شبکهٔ محلی اطلاعاتی علیه تحرکات پ‌ک‌ک ایجاد کند. به این ترتیب می‌توان این طرح را تا حد زیاد تاکتیکی از سوی آنکارا برای ایجاد شکاف در بطن جامعهٔ کرد تلقی نمود. دولت ترکیه این شبکه‌های سست و نامنسجم امنیتی محلی و خصوصی را نه منحل و نه اصلاح کرده است. دولت همچنین اقدامی برای کردهای آواره‌ای که به اجبار از روستاهایشان رانده و خانه‌هایشان ـ با استدلال بهره‌برداری توسط پ‌ک‌ک برای مقاصد راهبردی ـ ویران شده صورت نداده است. در دو دههٔ گذشته و در طول این معارضه، در حدود چهار میلیون کرد بی‌جا و مکان و آواره شده و بالمآل بار سنگینی بر برخی مراکز شهری عمده بوده‌اند.(۶۸) دولت صدها روستا را، به ظاهر به قصد

حفاظت از آن‌ها در برابر حملات پ‌ک‌ک و نیز اشغال و استفاده از آن‌ها توسط این گروه تخلیه و ویران نموده است.

سال‌های ۲۰۰۲ـ۱۹۹۳ برای دولت سال‌های رسوایی ناشی از فساد، فروپاشی تقریبی نظام قضایی، ناتوانی در پاسخ به انتظارات اقتصادی رو به رشد مردم و بیکاری فزاینده بود و طی آن ذهنیت بنیانی آتاتورک و تلقی وی از ترکیه به‌عنوان ملت ـ دولتی منسجم و اروپایی شده، در سایهٔ تلاش برخی احزاب دینی و قومی در جهت ایجاد فضای سیاسی خاص خود، بیش از پیش متزلزل شده و رنگ باخت. در چنین شرایطی حزب عدالت و توسعه موردتوجه طبقهٔ میانه، که همواره پایگاه حمایتی آن بوده، قرار گرفت. مواضع حزب در زمینه‌های خاص، چون سکولاریسم، مسئلهٔ اکراد و بیکاری، هنوز شفاف نیست و حزب، بدون این‌که تعریف مشخصی از هویت ترک ارائه دهد، سیاست خود را در رابطه با مسئلهٔ اکراد روشن نساخته است. از آن‌جا که حزب غالباً از سوی سطوح بالای بورژوازی نوپدید اسلامی هدایت و تغذیه می‌شود، تشکیلات محلی و استانی حزب همواره نگران واکنش‌های هواداران به حاشیه رانده شدهٔ خود، و در نتیجه تهدید و تخریب ذهنیتی هستند که حزب را خانواده‌ای متحد، زیر نفوذ پدرسالارانهٔ اردوغان، می‌شناسد. اردوغان نیز، به‌نوبهٔ خود، خود را به طبقات میانه و پایین‌تر به‌عنوان گزینه‌ای مدرن، پارسا و کارآمد در برابر احزاب فاسد راست میانه و چپ میانه شناسانده است. از آن‌جا که هم اردوغان و هم رهبران اصلی حزب هنوز آمادگی دل کندن از گرایشات اسلامی خود را که از ایام جوانی و در اردوهای آموزشی و حلقه‌های کتاب‌خوانی سازمان‌های جوانان تحت مدیریت اربکان شکل گرفته ندارند، بادسنج سیاسی همواره راهبر حزب در پیشبرد برنامه‌های فرهنگی آن بوده است.

حزب عدالت و توسعه در جذب نسلی از ترک‌های ثروتمند مقیم کشورهای اروپایی مشتاق پیوندهای فرهنگی و اقتصادی با کشورشان، موفق بوده است. این اشتیاق بسیاری از آنان را به وفادارترین حامیان حزب، و حزب

را، به‌رغم ریشه‌های اسلامی آن، به حامی پروپا قرص عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی مبدل ساخته است.

نتیجه‌گیری

دو ویژگی حزب عدالت و توسعه را از سایر احزاب ترکیه متمایز می‌سازد. این حزب بیش از عقیدتی بودن، حزب خدمات اجتماعی است؛ در برابر حکومت و جهان بیرونی فوق‌العاده احساس ناامنی می‌کند؛ و از راه آزادسازی جامعهٔ ترکیه از قید ایدئولوژی حکومتی و رفع موانع موجود در برابر ابتکارات فردی، در پی غلبه بر این احساس است. به این ترتیب می‌توان آن را به لحاظ اقتصادی در طیف لیبرال و طرفدار بازار قرار داد. حزب در چنین قالبی، طرح سیاسی خاصی برای ایجاد تحول اجتماعی ندارد و اسلام را در حد مجموعه‌ای از «ارزش‌های حیاتی برای ملت» فروکاسته و فهم آن از حکومت را، بیش از حکومت قانون، دموکراسی اکثریت سالار شکل داده است.

حزب عدالت و توسعه ائتلافی غیررسمی از نیروهایی است که در پاسخ به فشار و سرکوب فراگرد ۲۸ فوریه گردهم آمده‌اند. احساس ناامنی رهبران ــ در عین تلاشی جانکاه برای حفظ هستهٔ اسلامی‌شان ــ شکل‌دهندهٔ سیاست‌هایی لیبرال با هدف گسترش پایگاه اجتماعی آنان بوده است. بورژوازی نوپدید آناتولیایی، نیروهای اسلامی حاشیه‌ای و برخی نیروهای کرد اجزای این ائتلاف‌اند. ظهور این بازیگران جدید، با بازتعریفی که از مناسبات حکومت ـ جامعه در ترکیه دارند، موجب تغییر مسیر ایدئولوژی حکومتی ــ از ایدئولوژی سکولار ملت‌سازی کمالیسم به برداشتی چندفرهنگی‌تر از ملت و حکومت و نقش آن در جامعه ــ شده است. بورژوازی ضدنخبهٔ آناتولیایی در زمرهٔ این بازیگران جدیدند: نخبگان جدید و روبه پیشرفت شهری که تا حد زیاد از درآمدهای اختصاص یافته به شهرداری‌های تحت کنترل حزب رفاه در سال‌های ۱۹۹۰ سود جستند؛

سیاست‌مداران جدید و فعالان اجتماعی در شبکه‌های جنبش دیدگاه ملی که در سطوح شهرداری‌ها و دولت‌های محلی سیاست آموختند؛ و روستاییان در حال رشدی که بین شهر و روستا در رفت‌وآمد بودند. فراگرد ۲۸ فوریه به تشکیل جبهه‌ای مشترک از این گروه‌ها یاری داد، و دموکراسی نیز این امکان را برایشان فراهم ساخت تا، با یک کاسه کردن سرمایهٔ سیاسی و اقتصادی خود، مرزهای بین حکومت ـ جامعه، خصوصی ـ عمومی، سکولار ـ دینی و مدرن ـ سنّتی را بازآفرینی کنند. مهم‌ترین تحول موازی صورت گرفته از سوی حزب عدالت و توسعه عرضهٔ گفتمان حقوق بشری در ترکیه و بهره‌برداری از آن بود. این گفتمان خود ریشه در خاتمهٔ جنگ سرد و مذاکرات الحاق به اتحادیهٔ اروپایی داشت.

حزب به‌خاطر انحلال احزاب اسلامی سابق از سوی دادگاه قانون اساسی دربرابر حکومت و نظام قضایی احساس ناامنی می‌کند و همین احساس شکل‌دهندهٔ شخصیت رهبری و سیاست‌های حزب بوده است. حزب، اما، کوشیده است تا با بهره‌گیری از زبان گفتمان حقوق بشری بر آن فایق آید. کوششی که به‌نوبهٔ خود عامل نزدیکی آن با نیروهای لیبرال ترکیه از قبیل انجمن متفکران لیبرال[1] بوده است. اردوغان و گل که قبل از کودتای فوریهٔ ۱۹۹۷ ضد اتحادیهٔ اروپایی و ضد غرب بودند، درحال حاضر به مشی اروپایی‌سازی ترکیه از طریق اجرای موازین کپنهاک روکرده‌اند. چنین رویکردی ابزاری برای تخفیف اتهامات بنیادگرایی از سوی نخبگان سکولار کمالیست بوده است. حزب در ششمین سال حکومت و با همهٔ پیشرفت‌های مهم خود در این حوزه، به دلیل بهره‌گیری ابزاری از گفتمان حقوق بشری و گریزهای منظم به ریشه‌های شبه بنیادگرایانهٔ خود که با غرض بسیج نیروهای مردمی صورت می‌گیرد، هنوز موفق به جلب اعتماد کامل نیروهای لیبرال در درون و بیرون ترکیه نشده است.

---

1. Association of Liberal Thinkers

با این اوصاف، آیا می‌توان حزب عدالت و توسعه را حزبی اسلامی قلمداد کرد؟ چنانچه اسلامی نباشد، و چنانچه بخواهد اسلامی باشد، آیا چنین آرزویی در بافت اجتماعی و سیاسی کنونی ترکیه قابل‌تحقق است؟ خبرگانی نظیر گراهام فولر[1] حزب عدالت و توسعه را حزبی اسلامی، تجربه‌ای موفق و الگویی برای سایر کشورهای مسلمان می‌دانند. اندیشمندان دیگری نیز تجربهٔ کنونی ترکیه را فرآیندی از انسجام سیاسی یک جنبش اسلامی تلقی کرده‌اند.(۶۹) هر چند رهبری حزب پیشینهٔ اسلامی خود را نفی می‌کند و ادعا دارد که محافظه‌کار دموکراتیک است، بر ناظران پوشیده نیست که این حزب از خاکسترهای احزاب کاملاً اسلامی رفاه و فضیلت سر برآورده، که با اتهام ضدیت با سکولاریسم به حکم دادگاه قانون اساسی منحل شده‌اند. افزون بر آن غالب نمایندگان عضو حزب عدالت و توسعه در زندگی روزمرهٔ خود مسلمانانی متدین هستند. به‌عنوان مثال، تقریباً تمام زنان مرتبط با حزب عدالت و توسعه ــ همسران اعضا که معمولاً در درون تشکیلات حزبی نیز مسئولیتی ندارند ــ همچنان از روسری استفاده می‌کنند که کاربرد آن چالشی در برابر ماهیت سکولار ترکیه به‌حساب می‌آید و در ادارات دولتی، مراسم رسمی و دانشگاه‌ها منع شده است.

با این اوصاف، در حالی که حتی سازمان‌های حزبی نیز هرگونه پیوندی را با اسلام سیاسی نفی می‌کنند، می‌توان هنوز این حزب را اسلامی دانست؟ آیا ممکن است جنبشی با پیشینهٔ اسلامی به حزبی اسلامی یا غیراسلامی (به شیوهٔ احزاب دموکرات مسیحی کنونی در اروپا) مبدل شود؟ آیا پای‌بندی اعضای حزب عدالت و توسعه به ارزش‌های دینی در زندگی خصوصی آنان برای اسلامی شناختن این حزب کافی است؟ چه زمانی یک جنبش یا حزب اسلامی می‌شود یا اسلامی بودن خود را نفی می‌کند؟ می‌توان این نفی و انکار را صرفاً سازشی با حکومت به‌حساب آورد. حزب عدالت و توسعه

---

1. Graham Fuller

تا آن‌جا می‌تواند بر کشور حکومت کند که با عمل در چارچوب قانون اساسی ادعاهای ریشه‌دار دینی پایگاه انتخاباتی محافظه‌کار خود را نادیده بگیرد. آیا حزب عدالت و توسعه روایتی موفق از یک جنبش اسلامیِ همساز با مجموعه‌ای از شرایط نوپدید است یا حکایتی از قابلیت نظام سیاسی ترکیه در دگرگون‌سازی و بومی‌سازی اسلامی سیاسی، تا حد انکار اسلام‌گرایی و حتی ریشه‌های بارز اسلامی آن؟

برخلاف برخی نظرات، نگاه به ترکیه به‌عنوان الگویی برای دموکراسی اسلامی می‌تواند بسیار مشکل‌آفرین باشد و چه‌بسا تجربهٔ این کشور در دیگر کشورهای اسلامی قابل‌تکرار نباشد. ترکیه هنوز به‌طور مشخص بسیاری از مسائل مهم مرتبط با ادغام اسلام سیاسی در نظام خود با پذیرش آن را حل نکرده و در برابر آن از روش‌های غیرقانونی برای استحالهٔ اسلام سیاسی سود جسته است ــ تا حدی که جنبش، به قصد ماندگاری، ناگزیر از انکار پیشینه و حتی واکنش منفی در برابر اسلامی یا مسلمان خواندن خود، شده است. یک جنبش در چارچوب رویکرد آن به مفهوم *امّت* ــ جامعهٔ سیاسی متشکل از «ما» (دین‌داران) در برابر «آنان» (بی‌دینان) ــ «اسلامی» یا «به‌گونه‌ای اسلامی» تعریف می‌شود و بیش از آن‌که در پی دگرگون‌سازی هستهٔ قدرت و مناسبات قدرت از نگاه *امت* باشد، درصدد است تا خود به این هسته ــ از طریق جذب و تحلیل آن ــ مبدل شود.

به باور من، در صورت دست شستن یک جنبش سیاسی اسلامی از ایدئولوژی خود، دیگر نمی‌توان آن را اسلامی دانست. یک جنبش زمانی اسلامی است که ادعاهای آن مبتنی بر اسلام باشد. در نمونهٔ ترکیه، ما شاهد فرآیند پسا ـ اسلام‌گرایی یا گذار از سیاست‌ورزی هویت ـ محور به سیاست‌ورزی خدمت ـ محور هستیم. حزب عدالت و توسعه نیز بیش از آن‌که حزبی هویت ـ محور باشد، در تلاش برای خدمت بیش‌تر است و ادعایی مبتنی بر اسلام یا هویت ندارد. نمود عینی سیاست‌ورزی لیبرال را می‌توان در ترکیه مشاهده کرد، که در آن جنبش‌های سیاسی به‌جای درگیر ساختن خود

در سیاست‌ورزی هویت ـ محور، که معمولاً تنش‌زا و تقابلی است، به سیاست مصالحه و خدمت رو می‌کنند. در مورد خاص ترکیه قرارداد اجتماعی و سیاسی جدیدی، بر اساس ارزش‌های نو ـ لیبرال اقتصادی و سیاسی، در حال شکل‌گیری است که می‌توان آن را ــ از آن‌رو که دلالت بر ادغام مثبت کشور در تحولات کلان جهانی دارد ــ به نوعی فرآیند عادی‌سازی تعبیر کرد. در پیوند با پرسش اصلی ما ــ یک جنبش چه زمانی و تحت چه شرایطی از اسلامی بودن خود دست می‌کشد؟ ــ به باور من چنین تحولی زمانی رخ می‌دهد که این جنبش، ناتوان از طرح ادعاهای سیاسی بر مبنای هویت اسلامی، صرف خدمات عمومی را پایهٔ ادعاهای خود قرار دهد.

می‌توان بر مبنای عملکرد حزب عدالت و توسعه این نتیجه را نیز گرفت که جنبش سیاسی اسلامی ترکیه از طریق گشودن راه مشارکت گروه‌های به حاشیه رانده شده در سیاست به تحکیم دموکراسی در این کشور کمک کرده است. این نقش مثبت تا حد زیاد حاصل توسعهٔ فضاهای فرصت و تنگناهای بیش‌تر نهادهای نظامی ـ حقوقی است که خود ریشه در نقش‌آفرینی بورژوازی جدید و نوخاستهٔ آناتولیایی و نیز امتناع آن از یاری دادن به سیاست‌های تقابلی دارد. تبادل دموکراتیک بین حکومت و حزب عدالت و توسعه موجب شده که این حزب با پشت کردن به هر نوع سلطه‌طلبی حکومتی تسلیم هنجارهای دموکراتیک اتحادیهٔ اروپایی شود. گروه‌های اسلامی در ترکیه، بیش از سکولارها، از این بده‌بستان دموکراتیک، هر چند با بی‌میلی، استقبال کرده‌اند؛ چون به‌هر حال پی برده‌اند که این بده‌بستان تنها راه کسب قدرت و ماندگاری در آن است. حزب عدالت و توسعه نه حزب اندیشه‌ها که حزب اعمال است و بیش از نظر بر عمل تکیه دارد. هویت آن محصول عملکرد آن است و بالمآل مفاهیم تجریدی نقشی در هدایت آن ندارند.

هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی با یاری دادن به فرآیند مهار بازیگران ضدنظام آنان را واداشته تا با تغییری در رفتارها و راهبردها از این هنجارها به‌عنوان مرجعی برای انعقاد یک قرارداد اجتماعی جدید در ترکیه استفاده کنند. نحوهٔ

عمل حزب در صورت مشخص شدن زمان الحاق ـ احتمالاً سال ۲۰۱۲ ـ چندان روشن نیست و هر چند برخی اعضا دست‌اندرکار طراحی مواضعی خاص شرایط پس از الحاق هستند، تدوین برخی برنامه‌های فراگیر برای راضی کردن بخش‌هایی از حامیان حزب هنوز در دستور کار حزب قرار نگرفته است. احتمال رجوع مجدد رأی‌دهندگان ترک به احزاب هویت‌ـمحوری که در گذشته به آن‌ها رأی داده‌اند نیز کم نیست. چنین رجوعی شبیه بهره‌گیری از حزب به‌عنوان اتوبوسی برای رسیدن به مقصد (عضویت در اتحادیهٔ اروپایی و پاک‌سازی عرصهٔ سیاسی از سیاست‌مداران فاسد) و سپس پیاده شدن از آن است! به باور من این مهم‌ترین پرسشِ پیش‌روی سیاست‌ورزی ترکیه در آیندهٔ نزدیک است. می‌توان این پرسش را بدین‌گونه مطرح ساخت که آیا سیاست‌ورزی در ترکیه واقعاً از هویت، برای رهایی از مسائل گریبانگیر خود، دست شسته یا چنین رویکردی را می‌بایست صرفاً تحولی گذرا محسوب کرد؟ با لحاظ مسائلی هنوز لاینحل ـ اکراد، ارامنه و شکاف بین سکولارها و مذهبی‌ها ـ سیاست‌ورزی ترکیه را احتمالاً هنوز باید بخشی از بستهٔ هویتی این کشور قلمداد نمود.

یادداشت‌ها

1. Similar complaints of corruption and nepotism have been raised against the AKP. Fahrettin Altun, "AKP ve Muhafazakar Demokrasi," *Anlayış*, March 2004, 32-34.

۲. در انتخابات سال ۲۰۰۲، ۸/۶ میلیون رأی‌دهنده (۲۰/۹ درصد مجموع) از رأی دادن خودداری کردند. افزون بر آن، آرای ۱/۲ میلیون نفر (۳ درصد) باطل اعلام شد. این واکنش حاصل زوال امید به سیاست‌ورزی، در پی بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱، و نیز زوال اعتماد به دولت‌های ائتلافی حاکم بود که فساد و رفیق‌بازی در آن‌ها رواج عام داشت.

3. Fulya Atacan, "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP," *Turkish Studies*,6:4(September 2005), 187-199.

4. Ali Carkoğlu, "Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning," *MERIA e-Journal*, 6:4 (December 2002) (http://www.biu.ac.il).

5. He is not very convincing in one-and-one interviews where people can question his comments. Thus, one would argue that Erdoğan is a man of mass rallies rather than deliberative democracy.

6. A closer content analysis of his first published speeches reveals the constant use of *hizmet*, people (*halk*), nation (*millet;* but not Turkish nation), country (*memleket*), state (never Turkish state), Turkey (*Turkiye*) and civilization as far as Turkey's EU membership is concerned. Erdoğan's speeches indicate that he delivers his speeches in declarative form without much analysis or explanation. He is not a man of nuances or heavy thinking but rather a charismatic personality with good oral skills. He argues that EU membership is a civilizational project. Recep Tayyip Erdoğan, *Konuşmalar* (Ankara: Ak Parti, 2004). This book includes Erdoğan's speeches in parliament November 10, 2002-July 28, 2003.

7. The speech was translated by the party itself. Available at www.akparti.org.tr.

8. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 194; speech at the TBMM, May 6, 2003.

9. He argues that the bureaucracy should be the "civil servant" as service provider to people. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 194; speech at the TBMM, May 6, 2003.

10. Erdoğan, *Konuşmalar*, pp. 193-194; speech at the TBMM, May 6, 2003.

11. The Seljuk and the Ottoman Turkish Empires were very pragmatic and less ideological, with the goal of maintaining order, justice and peace. This

pragmatism has remained as one of the key aspects of Turkish political culture.

12. There are rationalist conservatives who stress eternal and absolute laws and skeptical conservatives. Fideism stresses reliance on faith and the negation of reason.
13. For instance, in ANAR polling results, 73% of the respondents were positive about the performance of Erdoğan and over 62% about the performance of the cabinet. See "İşte Son Anket!," *Dunyaonline*, 4.5.2004 (www.dunyaonline.com/143964.asp). In short, first there was *Tayyip*, then the emergence of the AKP around *Tayyip*, then government under the leadership of *Tayyip*, and then the search to create an identity for the AKP.
14. Ruşen Çakır's interview with Gül, *Vatan*, September 28, 2003. In this interview Gül, unlike other AKP politicians, offers a richer and more nuanced conceptualization of conservatism as "a set of values derived from history, culture and religion. ... We demand religious freedoms as they are practiced in European countries."
15. My interview with Hüseyin Besli in Istanbul, October 23, 2004. Şerif Mardin also regards the AKP's major strength as its ability to create and use informal networks: *Vatan*, September 30, 2003. Indeed many policemen in Istanbul complain about the role of Murat Aksu, the son of the minister of Interior, in the appointments of security officials.
16. M. Hakan Yavuz, "AK parti ve sorunları," in *Uluslarası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Istanbul: Alfa, 2004), pp. 202-208.
17. My interview with Dengir Mir Mehmet Fırat on July 8, 2004 in Ankara.
18. Ali Bayramoğlu, "AK Parti makineleri stop etti." *Radikal*, March 21, 2005. This interview reflects the deep-seated Orientalism of Turkish intellectuals. Bayramoğlu's understanding of Turkish democracy and the social sources of power reflects this intellectual poverty on the part of this journalist. According to Ali Bayramoğlu, the only source of power of the AKP is not its electoral victory but its ability to carry out the EU-required reforms. This tactical decision to carry out the EU project empowered the AKP and enhanced its legitimacy in the eyes of Turkey's powerful media and business groups. Bayramoğlu demonstrates a high degree of elitism and lack of faith in the people's decision. This Orientalist perspective does not see Muslims as agents with their own sources of legitimacy and projects of modernity but rather subjects that can only be allowed to play the script of the powerful. This denial of agency to the Turkish people in general and to Islamic groups in particular is very problematic. He says, even though the AKP came to power with the

support of the periphery, that the center allows it to rule as long as it accepts the Copenhagen criteria as the ultimate compass of governance. In other words, one sees from Bayramoğlu's thinking that the source of legitimacy is not the people but rather the powerful coalition of the establishment. His understanding of democracy is about the civilization of the power of the military and the exclusion of the military from the system. Democracy means faith in people and accepting the electoral process as the expression of the will of the people and the rule of law. His notion of democracy is defined in opposition to the military. He regards the Turkish military as the source of all problems and the reason for Turkey's weak civil society.

19. It was Mustafa Erdoğan who first suggested that Tayyip Erdoğan could become the leader of a "conservative democratic" movement due to his background. Erdoğan, *Radikal*, July 10, 2001. The AKP refuses to promote the previous Islamic political claims of the just order, i.e. Islamic unity, headscarf, Imam Hatip shcools, Islamic courses in public schools, interest-free banking system, anti-Western language and anti-Americanism. In other words, it has managed to distance itself from almost all Islamic claims. The AKP regularly prefers the language of "dialog of civilization" to "the clash of civilizations" to overcome suspicion in the United States. For a critique of this identity, see Alev Alatlı, "Pişmiş Aşa Su katmak," *Zaman*, April 4, 2004; Eyup Can, "AK parti neyi Muhafaza Ediyor?," *Zaman*, August 27, 2004; Muhsin Öztürk, "Muhafazakar mı Reformist mi?," *Aksiyon*, (no. 476) January 23, 2004. Yalçın Akdoğan, an advisor to Tayyip Erdoğan, wrote the first booklet about conservative democracy, which was published and printed by the AKP as its political manifesto: Akdoğan, *Muhafazakar Demokrasi* (Ankara: Ak Parti, 2003). This book, which is published by the party itself, is incoherent and has no clearly articulated ideas; rather a "cut and paste" type of reasoning punctuates the book. Its second version is a little bit better and is printed by a private publisher. It is filled with comments and remarks by diverse intellectuals and journalists about the concept of conservative democracy (Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi* (Istanbul: Alfa, 2004). But again, there is not much deep thought in it. The main goal of the second version is to demonstrate the rupture between the Islamism of the National Outlook Movement and the conservative democracy of the AK Party. After defining the National Outlook Movement as a moderate, modernist and democratic Islamic movement, Akdoğan argues that even though the leadership of the AKP came from the NOM, they were the reformist branch of the Refah

Party and the agent of change within the Refah Party. Yet, the AKP decided to make a clean break with the past and adopted conservative democracy to distance itself from the legacy of the National Outlook Movement, and defines Islamism as the "other" of conservative democracy (Akdogan, 2004, pp. 104-113). A close reading of the book demonstrates that neither the party nor its intellectuals are clear about the concept or the history of intellectual thought in Turkey. The parliamentarians, for Akdogan, "are in intellectual poverty" and "no one deals with ideas, except myself."

20. Ahmet Taşgetiren, "Muhafazakar Demokrasinin içi yeterince dolu değil," *Anlayış*, (December 2005), 55-57.

21. "AK Partinin 'Yeni Muhafazakar Demokratlığı': Turkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi," *Liberal Düşünce*, 34 (Spring 2004), 44; Yıldız, "Muhafazakarlığın Yerlileştirilmesi ya da AKP'nin Yeni Muhafazakar Demokratlığı," *Karizma*, 5 (January-March 2004), 53-56.

22. Y. Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*. Although Akdoğan uses all his persuasive power to fill the concept of "conservative democracy," it raises more questions. The main goal of this concept is to create new imagined political roots with Menderes and Özal and to distance itself from its "actual" roots with Necmettin Erbakan.

۲۳. جنبش‌های محافظه‌کار معمولاً بیش از ترس از گذشته، ریشه در ترس خود از بی‌اعتمادی به آینده دارند. در مورد ترکیه، ترس از گذشته اهمیتی بیش‌تر دارد. فرصت‌های آینده و سختی‌های گذشته حزب عدالت و توسعه را وامی‌دارند تا با تأکید گذاردن بر آینده فرصت‌های تازه را کنترل کند. هدف آن نه حفظ گذشته که بیش‌تر افزودن بر سهم آن از فرصت‌های آینده است. حزب بدین‌ترتیب، در چارچوب برنامه سیاسی و اقتصادی پیشبرد فراگرد عضویت در اتحادیه اروپایی، بیش از محافظه‌کار بودن، لیبرال است. حزب عدالت و توسعه خود را بیش از گذشته با آینده تعریف می‌کند. میدان سیاست‌ورزی حزب، خدمات اجتماعی است و معطوف به شهرداری‌ها، نه طراحی یک قرارداد اجتماعی یا ترسیم چشم‌اندازی از یک پیکره سیاسی یا یک تمدن. آن‌ها بیش از آنکه به افق ترکیه یا جهان اسلام بنگرند، به مدیریت دیوان‌سالاری‌ها و سامان حقوقی مدنظر اتحادیه اروپایی می‌اندیشند.

24. "Erdoğan: Milli Görüş' ün Değil Demokrat Parti'nin Devamıyız," *Zaman*, May 17, 2003.

25. Atilla Yayla, a co-founder of the Turkish Liberal Society, argues that "the AKP is also our product. We provided the necessary legitimacy to them in the early days; we helped them to overcome their isolation to become more

radical; we always worked together with them and helped them to internalize the language of rights and liberties. We made it very clear to them that Muslimhood could not become a political position and they have to search for a secular position to participate and transform the politics and political language in Turkey. We encouraged them to become liberal in order to protect their own ways of life. We are the ones who taught the virtues of conservative thinking to the AKP leadership. For instance, Yalçın Akdoğan 'borrowed' and derived his argument of *Conservative Democracy* from Berat Özipek's work which was published by Liberal Düşünce." Yayla stresses the role of liberal thought in the evolution of the AKP. Interview with Yayla, January 18, 2005.

26. Erdoğan speech; see *The New Anatolian*, April 26, 2006.

27. For the papers of the symposium, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Ankara: AK Parti, 2004). I was one of 22 scholars, along with 7 Turkish journalists, who presented a paper at the symposium.

28. Before and during the conference, three criticisms were raised against the concept: (1) The concept of "conservative democracy" does not exist in the political science literature and the concept is problematic because democracy cannot be defined by conservatism. Although this view was first expressed by Yayla, he changed his view after the symposium. See Atilla Yayla, "Muhafazakar Demokrasi ve Muhafazakar http://liberaldt.org.tr/guncel/Yayla/ay_muhafaza Demokratlar," Ali Y. Sarıbay and Ali Bayramoğlu sharply kar%20demokrasi.htm. However, attacked the concept (*Uluslararası Muhafazakar ve Demokrasi Sempozyumu*, 2004). (2) It is an opportunist or "only-available" concept in terms of covering "Islamic" or "Muslim democracy", because of the existing legal restrictions in Turkey and international conditions. For instance, Ahmet Taşgetiren, the most respected consciously Muslim journalist in Turkey, argues that conservative democracy is the only available concept covering the realities of Turkey and the international system (Taşgetiren, "At Üstünde Durmak," *Yeni Safak*, August 16, 2003). Also see Etyen Mahcupyan, "Muhafazakar bir Tür Mekez mi?," *Zaman*, August 25, 2003. Ahmet Yıldız argues that the AKP did the right thing by not using "Islamic" or "Muslim" to save Islam from political contestation. He argues that "conservative democracy has three addresses: first one is the Turkish electorate who has local concerns. Second address is the outside, especially the West, to find legitimacy with conservatism. Finally, with the conservative democracy, the AKP want to assure the Kemalist establishment that it has nothing to do with

political Islam." Yıldız, "Muhafazakarlığın Yerlileştirilmesi ya da AKP'nin 'Yeni Muhafazakar Demokratlığı,'" *Karizma* (January-March 2004), 53-56. (3) The concept does not indicate what it seeks to "conserve" and for what reason. Those scholars who defended the utility of the concept sought to define it as a "synthesis" of local and universal, past and present, Turko-Islamic and European values; a way of re-bridging the center and periphery of Turkey. M. Hakan Yavuz, "Türk Muhafazakarlığı: Modern ve Müslüman," *Zaman*, January 10, 2004.

29. My interview with Nihat Ergün in his office at parliament, July 9, 2004. Ergün wants to redefine conservative democracy in terms of bringing morality to the public sphere and preventing the destructive aspects of capitalism and state-led social engineering. Ergün argues that the power of the state must be confined by social norms and the rule of law in any given society. The state, for him, has to be tightly controlled by social forces.

30. R. T. Erdoğan's speech in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and Ak Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), p. 366.

31. For a critical view of the AKP's gender policies, see E. Fuat Keyman, "Muhafazakar demokrasinin 'kadın'la imtihanı," *Radikal II*, May 16, 2004. For more on the gender politics of the AKP, see Edibe Sözen, "Gender Politics of the AKP," in Yavuz, *The Emergence of a New Turkey*, pp. 258-280.

32. Judd King, "The Battle for the Ottoman Legacy: The Construction of a Neo-Ottoman Political Identity In Turkey" (Duke University, July 12, 2004). This paper examines the AKP's reconstruction of Ottoman history. I would like to thank Judd for allowing me to read his unpublished manuscript. The perennialist cult within the AKP is very powerful. Their main target is the secular foundational principles of the Republic.

33. Nur Vergin, "Siyaset Ile Sosyolojinin Buluştugu Nokta;" *Turkiye Gunlügu*, 76 (2004), 5-9.

34. Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 2003).

35. For more on informal networks see Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of NewYork, 1993); Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1996); Jan van Deth (ed.), *Social Capital and European Democracy* (London: Routledge, 1999).

36. This analogy has been made in regard to politics in India. See B.D. Graham, "The Succession of Factional Systems in the Uttar Pradesh Congress Party, 1937-1966," in J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives* (Chicago: Aldine, 1968), p. 355.
37. E. E. Schattschneider, *Party Government* (New York: Holt, 1942), p. 64.
38. R. T. Erdoğan's speech "Conservative Democracy and the Globalization of Freedom," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), p. 336.
39. Fırat's interview with Neşe Düzel, *Radikal*, January 12, 2004.
40. Democracy, for Erdoğan, a decade ago, was a streetcar: "You ride it until you arrive at your destination, then you step off." Many of his critiques feel as if he has a "hidden agenda" to undermine the secular nature of the Republic, even if he fails to Islamicize it.
41. Mustafa Ünal, "4.yılında AK Parti'nin ahvali," *Zaman*, August 18, 2004.
42. This AKP deputy asked not to be named; October 12, 2004.
43. *Milliyet*, December 9, 2005.
44. For Mehmet Said Armağan's statement, see *Milliyet*, March 10, 2005.
45. Önder Kutlu, "AKP' de demokrasi eksik," *Radikal*, October 20, 2003.
46. There were a number of amendments to the bylaws of the AKP. When the Assembly of the Founding Members of the AKP met to grant Erdoğan supreme authority to run the party, it made eleven changes and this led to a major uproar. Erdoğan got the power to determine the vice chairmen of the party among the members of the MKYK. With these changes, the AKP ended both intra-party and local democracy by allowing party chairmen in provinces to appoint all party board members. Üzeyir Tekin, *AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği* (Ankara: Orient, 2003), pp. 78-79.
47. "AKP'ye Tüzük Davası," *Radikal*, December 1, 2005.
48. Almost all parties in Turkey are dominated by their leaders. For instance, Mustafa Kemal, Ismet Inönü, Bülent Ecevit were dominant in the CHP. Erbakan was the center of his number of parties. So it may not be fair to single out the AKP for its hegemonic leadership.
49. "Milletvekilleri 'firça' dan şikayet etti," *Milliyet*, September 28, 2004; *Zaman*, September 28, 2004.
50. The AKP parliamentarians are fully surrendered to the leader in order to maintain their positions in the next elections. They believe that they owe their

position to the leader and they are obligated to carry out the orders of the leader. This prevents them from free thinking and free action.

51. Turhan Çömez, an AKP Deputy of Balıkesir, made a number of allegations of corruption in AKP Group meetings. He made a number of specific charges against Finance minister Kemal Unakıtan. Erdoğan reacted to Çömez's speech by sending him to the committee of discipline but he later dropped the case. See *Milliyet*, December 8, 2005. Another AKP Deputy, Mahmut Koçak, a deputy of Afyon, taking the floor in parliament on December 7, 2005, criticized his own party. Koçak stated that inner-party democracy should function properly. He argued that "In-party opposition should be tolerated and encouraged. Otherwise the Party's administration body cannot be renewed themselves and personal interests replace those of the public which in turn leads to degeneration and nepotism. Today, in order to take any position in the Party or in the government, one has to work in harmony with the Party leader and avoid any criticism of Erdoğan. You need to be somebody's man in order to have a position. Party leaders' personalities are more prominent than the parties' programs." *The New Anatolian*, December 8, 2005. The AKP's Disciplinary Board dismissed Hatay deputy Fuat Geçen from the party for "insulting the party and its members through the media" on June 6, 2006. Geçen claimed his party had forgotten the anti-corruption promises it had made to the public before coming to power, accusing the party of hindering those who were waging a battle against corruption. Afyon deputy Mahmut Koçak, known for his harsh criticism of Erdogan, was sent to the AKP Disciplinary Board for dismissal in June 2006.

52. Interview with Kaya (Pendik), January 6, 2005.

۵۳. بنا به بررسی پولمارک از نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان، کردی زبان دوّم در پارلمان ــ ۱۴/۶ درصد نمایندگان ــ است. ۰/۵ درصد نیز به زبان زازا، ۲/۴ درصد عربی و ۱/۴ درصد به گرجی تکلم می‌کنند.

54. The Kurdish nationalist party DTP represent a direct challenge to both national identity and the state ideology of Kemalism. Its electoral support is concentrated in the Kurdish-populated provinces. The party has no appeal to Turkish voters.

55. Mehmet Dülger's comments in *Milliyet*, September 17, 2004.

56. Ergun Yıldırım (Ahmet Harputlu), "Bir politik durum olarak müslüman democrat," *Bilgi ve Düşünce*, No. 5 (February 2003), 15.

57. Erdoğan or people around him never define these values.

58. Ahmet Taşgetiren, "Ak Parti Misyonu," *Yeni Şafak*, October 13, 2003. Fehmi Koru, a leading conspiracy theorist of Turkey (*Hurriyet*, May 6, 2006), has indicated the ways in which the AKP could become just like any other center-right party if it "transforms itself from people's party to leader's party, sacrifices internal party democracy to party discipline, ignores national will over some foreign policy calculations." "Ak Parti ye karşı AKP," *Yeni Şafak*, October 13, 2003. Indeed, during my fieldwork in Turkey, many provincial party organizations were complaining that the AKP is searching for its identity and legitimacy not in the parliament or inside Turkey but rather outside in the Copenhagen criteria and also in close ties to the USA.

59. Ali Bulaç, "Muhafazakarlığın Referansları," *Zaman*, August 28, 2003.

60. Naci Bostancı, "AKP merkez sağın neresinde?," *Zaman*, August 23, 2004.

61. As the state withdrew from the public domain, those previously organized associations rapidly filled these new opportunity spaces. In the case of the Kurds, the PKK moved to these opportunity spaces to articulate an ethnic and exclusionary Kurdish identity. When Kurdish nationalism became assertive and the state incapable of responding, the Turks, those who define themselves as Turks, reacted in sporadic ways rather than in an organized way.

62. Ercan Citilioğlu, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah* (Ankara: Umit, 2001); I. Bagasi, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden kesitler* (Germany, 2004); Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah/Islamcı Siddetin Geleceği* (Istanbul: Metis, 2001).

63. Zazas are Zaza-speaking people whose language is considered a dialect of Kurdish. In recent years, there has been a process of assertion of a specific Zaza identity in opposition to the larger Kurdish identity.

64. Adnan Keskin and Tolga Akiner, "Erdoğan: Kürt sorunu demokrasiyle çözülür," *Radikal*, August 11, 2005.

65. *Radikal*, "Diyarbakır umutlu," August 12, 2005.

66. Zafer Ozcan, "Tasgetiren: Tayyip Bey'i severim ama hatalarına aferin demem," in the weekly magazine *Aksiyon*, August 29, 2005.

67. "Baykal: Başbakan'ın attığı adımla terör örgütüne nefes aldırıldı," *Milliyet*, August 21, 2005.

68. Göç-der (Immigrants' Association for Social Cooperation and Culture), *The Research and Solution Report on the Socio-Economic and Socio-Cultural Conditions of the Kurdish Citizens Living in the Turkish Republic who are Forcibly Displaced due to Armed Conflict and Tension Politics* (2002).

69. Graham E. Fuller, "Turkey's Strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27:3 (Summer 2004), 51-64. Daniel Pipes has also argued that "The Justice and Development Party in Turkey is very different from the Taliban in its means, but not so different in its ends. If the Party gained full control over Turkey, it could be as dangerous as the Taliban were in Afghanistan." Washington Institute, Policy Watch, 746 (April 10, 2003), http://www. washingtoninstitute.org/watch/policywatch/policywatch2003/74 6.htm.

۴

کابادایِه[1] و ماقدور[2]: اِردوغان و گُل

از آن‌جا که عمر رهبران سیاسی در ترکیه همواره فراتر از احزاب سیاسی آنان بوده، نگاهی دقیق به زندگی و نقش این دو رهبر سیاسی حزب عدالت و توسعه حائز اهمیت است. ترکیه همواره گورستان احزاب سیاسی بوده، اما رهبران سیاسی آن به‌ندرت از صحنه کنار رفته یا از خاطره‌ها محو شده‌اند. این واقعیت تا حد زیادی حاصل شخصیت ـ محوری فرهنگ سیاسی در ترکیه است که در آن رهبران سیاسی اهمیتی فراتر از ایدئولوژی‌ها یا برنامه‌های حزبی دارند و رهبران بعضاً به سلاطینی مبدل می‌شوند که حزب قلمرو حکمرانی آنان است. وجه نهادزدایی شدهٔ احزاب سیاسی بهانهٔ پرداختن ما به شخصیت‌های کلیدی این احزاب، به‌خصوص اردوغان و گل، است. از آن‌جا که توده‌های ستم‌دیده و به حاشیه رانده شده معمولاً رهبران سیاسی «مظلوم» خود را به قهرمانان مقاومت مبدل ساخته‌اند، جا دارد برای فهم فرآیند بازآفرینی اردوغان و گل در حافظهٔ اجتماعی مردم آناتولی و نیز درک معنا و مفهوم آنچه این دو در انظار مردم عادی نماد و نمایندهٔ آن هستند، به بررسی زندگی‌نامهٔ آنان بپردازیم. در عین حال که ریشه‌های تعامل اجتماعی

---

1. Kabadayı
2. Mağdur

و تکامل عقیدتی این دو رهبر احتمالاً مجاری تازه‌ای برای فهم دگردیسی اجتماعی را بر ما خواهد گشود، روایت زندگی و تحول عقیدتی آنان خود بازتابی از دگردیسی جنبش اسلامی در ترکیه‌ای رو به تکامل است.

وقتی از پِندیک عازم کارتال بودم، از رانندهٔ تاکسی نظر او را در خصوص اردوغان پرسیدم. او گفت:

"Kasımpaşah kabadayı olarak gitti, Etilerli olarak dönüyor!"

(کابادایه کاظم پاشا بود که رفت اما یه اِتیلِری برگشت) کاظم پاشا محله‌ای پر شر و شور با سکنه‌ای غالباً مرد، متشکل از کارگران، کولی‌ها، ماهی‌فروشان و نومهاجرانی از مناطق روستایی آناتولی است. در برابر آن سکنه اِتیلِر را نخبگانی ثروتمند و سکولار شهری تشکیل می‌دهند که حامی نهاد کمالیست هستند و اهالی محلاتی چون کاظم پاشا را بی‌سواد، به لحاظ دینی محافظه‌کار و بی‌فرهنگ می‌شناسند. چنین تعبیری، در عین حال که نمی‌تواند بازگوکنندهٔ همهٔ داستان دگردیسی شخصیتی اردوغان باشد، یقیناً می‌تواند به ما در فهم فضای حاکم بر کوچه و خیابان ترکیه کمک کند، که در آن بسیاری از مردم به اردوغان چون یک «کابادایه» می‌نگرند که در حال مبدل شدن به یک «ترک سفید» است. در جریان انتخابات سال ۲۰۰۷ و تظاهرات متعددی که طی آن برگزار شد، شعار محوری پوسترهای انتخاباتی این بود: «*ماقدور* و *مظلوم* گل، خوش‌آمدی!» همان‌گونه که اردوغان «مظلوم» انتخابات ۲۰۰۲ بود، گل نیز به «ماقدور» (قربانی) انتخابات ۲۰۰۷ مبدل شده بود. عامهٔ مردم همواره اردوغان را به‌خاطر پیشینهٔ اجتماعی او، ستم سیاسی حکومت به او، و نیز محرومیت وی از احراز پست ریاست جمهوری توسط نهاد کمالیستی، هم «کابادایِه» و هم «مظلوم» می‌شناسند. گل نیز در حال حاضر هم به یک ماقدور و هم یک مظلوم مبدل شده است.

«کابادایِه» هویتی برخوردار از شهرت، عزت و قدرت است که معمولاً به

مردی صاحب احترام و نفوذ در محلهٔ خود تعلق دارد.[۱] نفوذ وی بیش از آن‌که منبعث از معرفت، تبار خانوادگی یا اقتدار دولتی او باشد، ریشه در فرهنگ و آداب‌ورسوم محلی دارد. یک «کابادایه» از آن‌رو مورد احترام است که از ضعفا، فقرا و نیازمندان حمایت می‌کند، رودرروی ساختار رسمی یا غیررسمی قدرت می‌ایستد و نیز از زور برای فیصلهٔ غیررسمی مناقشات بهره می‌گیرد. یک «کابادایِه» چند ویژگی اخلاقی مشخص دارد: جسارت، شفقت به نیازمندان، توانمندی و اعتماد به‌نفس. هویتی اکتسابی است که در طول زمان و در جریان حضور فرد در امور محله شکل می‌گیرد. پاسدار عزت محله و نیز برقرارکنندهٔ نظم در میان جوانان شرور و به نوعی ناظم محله است. وی با دفاع از خیر و مصلحت محله، پاسدار اشتهار و زورمندی خود نیز هست. تعابیر «کابادایه» و «ماقدور» امکان شناخت نقش نهادها و حافظهٔ اجتماعی جامعه را برای ما فراهم می‌سازد. دو نمونهٔ مورد بحث، با تأکید آن بر نقش رهبر قهرمانی که دربرابر همهٔ مخالفت‌ها قد علم می‌کند، بازتاب‌دهندهٔ فرهنگ سیاسی مقاومت‌اند. این دو نمونهٔ آرمانی با همهٔ زورمندی طرفدار انصاف و عدالت‌اند و درعین خشونت، پرملاطفت. توقع از آن‌ها رهبری «مقاومت» و تلاش برای برپایی نظمی عادلانه است. اردوغان با حالات چهره، خلقیات و رفتار خاص خود، نمادی از وجدان سیاسی ریشه‌دار حاشیه‌نشینان آناتولی است.(۱)

درکنار این دو الگو، غازی مصطفی کمال آتاتورک نیز وجود دارد که مدل رهبری او غالباً سنجه رهبری در سیاست‌ورزی ترکیه است. درحالی‌که آتاتورک به نوعی سرنوشت مردم ترکیه را رقم زده، سیاست‌مداران پس از وی تنها وعدهٔ کامیابی داده‌اند، بدون این‌که توفیق کامل در آن داشته باشند. او رسالتی برعهده گرفت و آن را در طول حیات خود پیش برد، درحالی‌که سیاست‌مداران دیگر پاگیر سازش‌گری‌ها و بده‌بستان‌های خود بوده‌اند.

---

۱. در ادبیات فارسی به تعبیری برابر «لوطی» و «جوانمرد».

به بیانی دیگر، درحالی‌که ذهنیتی درونی شده آتاتورک را «پدر» ترک‌ها می‌شناسد، دیگر سیاست‌مداران غالباً تنها در چارچوب کیش شخصیت وی ارزیابی می‌شوند. آتاتورک با عهده‌دار شدن رهبری جنگ استقلال و از طریق گسستن ترکیه از ریشه‌های اسلامی و عثمانی آن، پروژهٔ عظیمی را در حوزهٔ دگردیسی تمدنی کشور به اجرا گذارد. وی کوشید تا در لوای غربی‌سازی و ترقی، دیواری رفیع، به‌سان یک سد، در برابر نفوذ عربی ـ اسلامی برپا کند. پروژهٔ غربی‌سازی او، هر چند کاملاً موفق نبود، با ارائهٔ تعریفی از یک دشمن مشترک ـ پیشینهٔ اسلامی و عثمانی و نهادهای مربوطه ـ و نیز دامن زدن به هراس دائمی از آن، توانست احساسی از وحدت به‌وجود آورد. آتاتورک، اما، به‌جای حصر پیشینه‌ای که از آن هراس داشت، ترک‌ها را در حصار قرار داد و برای پاسداری از آن‌ها در برابر گذشته و تاریخشان دیواری آهنین پیرامون آنان بالا برد. وی در فراگردی این چنین و با سودای بنای زمینه‌ای ابداعی، شکوهمند و کاملاً متمایز از عصر اسلامی، به‌سان بسیاری از دیکتاتورهای دیگر، ***لوحی سفید***[1] آفرید تا شاهد چالش آن از سوی اندیشمندان و سیاست‌مداران نباشد. گذشتهٔ بلافصل عثمانی، بنا به تعریف او، مایهٔ پستی و عقب‌ماندگی به حساب می‌آمد، و رهاورد پندار گسست از تاریخ و توهم «لوح سفید» او، اما، نوعی آرمان‌خواهی جوان‌گرایانه. غایت خلق جامعه‌ای نوین، رسته از دین و کاملاً ساخته و پرداختهٔ عزم انسانی فکری جذاب به‌نظر می‌رسید. در دوران آتاتورک (۱۹۳۸-۱۹۲۲) و خصوصاً بعد از درگذشت وی، پاسداران انقلاب وی خود را عاملان مدرن‌سازی و متمدن‌سازی جامعه می‌پنداشتند؛ درحالی‌که به‌واقع تنها مجریان عزم آتاتورک معطوف به خلق ترکیه‌ای نوین بودند. آنان برای آرمان آتاتورک اهمیتی فرازمینی قائل بودند، ملات پیوند آنان هراس از دشمنان موهوم خانهٔ پدری بود(۲) و درنتیجه بیش از هر چیز از آزادی اندیشه و بیان هراس داشتند. وعدهٔ رفاه و امنیت

---

1. tabula rasa

سیاست‌زدایی شدهٔ آتاتورک در روزهای آغازین جمهوری که کشتار و نسل‌کشی در بالکان، قفقاز و حتی آناتولی را از سر گذرانده بود، جاذبه‌ای فراگیر داشت.(۳) دو رهبری که من در این فصل به آنان خواهم پرداخت نمایندگان این حافظهٔ سرکوفته‌اند که رودرروی پروژهٔ تمدن‌سازی آتاتورک قد علم کردند.

رجب طیب اردوغان

هر بحثی دربارهٔ ترکیهٔ کنونی، می‌بایست با اردوغان آغاز شود؛ چون او است که همهٔ تصمیمات مهم را در حوزهٔ سیاست‌گذاری اتخاذ می‌کند.(۴) درصد بالای آرای عمومی به اردوغان، هر چند در رأس حزب عدالت و توسعه قرار دارد و ترکیه نیز نظامی چندحزبی است، سایر رهبران یا نمایندگان حزب او را به‌شدت در سایه قرار می‌دهد. اردوغان به وفاداری بهای فراوان می‌دهد و در نتیجه برخی از رهبران حزبی وفادار به او، درپی سرکوب سیاسی فراگرد ۲۸ فوریه، مناسبات شخصی و بسیار نزدیک با او دارند. نقطه ضعف اصلی اردوغان کوتاهی در درک این واقعیت است که حزب عدالت و توسعه دیگر نه یک جنبش مقاومت در برابر حکومت که حزب حاکم در ترکیه‌ای است که به دموکراسی خود می‌بالد. حرکت حزب در سایهٔ این گرایش‌های متضاد و در مسیر دگردیسی و گذار از جنبشی سابقاً اسلامی به حزبی لیبرال، انجام می‌گیرد. این دگردیسی در بافت موانع درونی و بیرونی پیش روی ترکیه آسان نیست. اردوغان برای بقا و اثرگذاری بر آینده می‌بایست خود را همچنان با فضای تازهٔ درون و بیرون این کشور سازگار سازد. او در سال‌های اخیر، به‌خاطر فسادهایی در دولت و تنش‌هایی با برخی نهادهای خودمختار حکومتی، بیش‌تر ناکامی‌های خود را بیش از داخل به خارج فرافکنی کرده و نیز به آن‌ها که عملکرد او و سنگین‌تر شدن پرونده‌های فساد را زیر سؤال می‌برند تاخته است. برخی از ناکامی‌های اردوغان قابل‌درک است. موانع پیش روی او، زمانی که به قدرت رسید، بسیار فراتر از حد تصور بود. او

درعین حال که برای پیشبرد فراگرد اتحادیهٔ اروپایی ناگزیر از مشارکت در قدرت با نهادهایی غیرانتخابی است، توجیهی نیز برای تداوم فساد در حزب ندارد.

من از اسلام‌گرایی اردوغان آغاز خواهم کرد، اما بیش از آن به فرآیند دگردیسی وی خواهم پرداخت؛ چه در مسیر رشد باشد یا فساد؛ ناشی از هوشمندی باشد یا مفری برای رهایی. چهار نهاد اجتماعی به شخصیت اردوغان شکل داده‌اند: محلهٔ کاظم پاشا، نظام مدارس محافظه‌کار دینی امام خطیب؛ اتحادیهٔ دانشجویی قومی-دینی (MTTB)؛ و جنبش دیدگاه ملی اربکان. تأثیر این فضاهای اجتماعی-فرهنگی در شکل‌گیری شخصیت و جهان‌بینی اردوغان در این فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. درکنار این فضاها، تجربهٔ وی به‌عنوان شهردار و دوران حبس او بر سیاست‌های کنونی وی به‌عنوان نخست‌وزیر اثرگذار بوده‌اند. در این بررسی می‌توان به تماشای مردی با هویتی دو پاره نشست ــ هویتی اسلامی و سیاستی گریزناپذیر برای بقا در دولت. وی در چنین قالبی ناگزیر از ایفای نقشی دوگانه بوده است: نقشی خاص حامیان اسلامی سنّتی، و نقشی در خور مخاطبان داخلی و خارجی. وی به این ترتیب ناگزیر بوده تا کسانی را که در عراق می‌جنگند گاه «شهید» و گاه «تروریست» بخواند. او حکومت اسرائیل را «تروریستی» خوانده و با وجود این به‌خاطر فشارهای آمریکا ناچار از دیدار از این کشور بوده است. او، با التزامات گوناگون و هویت دوپارهٔ خود، به نوعی تبلور هویت ترکیه است که وجوه داخلی و خارجی آن، بدون هیچ تشابهی، همواره در تناقض بوده‌اند.

شخصیت اردوغان

نخست‌وزیران معدودی در ترکیه، بیش از طیب اردوغان بر حیات سیاسی این کشور اثرگذار بوده‌اند. اردوغان، در پی یک نبرد حقوقی کشدار و پیچیده و همچنین تحمل محرومیت‌های اعمال شده از سوی حکومت، به قدرت رسید

و در رأس فراگرد قانونی اجرای موازین کپنهاک و تحولاتی انقلابی قرار گرفت. تحولاتی که به‌شدت موجب جابه‌جایی موازنهٔ قدرت بین ارتش و دولت غیرنظامی شد و ساختار نوینی که در آن برای سرمایه‌گذاری خارجی به‌وجود آمد، چشم‌انداز سیاسی ترکیه را برای همیشه دگرگون ساخت. وی همچنین بر عمق مناسبات ترکیه و اتحادیهٔ اروپایی افزود و باب زبان سیاسی جدیدی را در این کشور گشود.(۵)

اردوغان که در یکی از فقیرترین مناطق استانبول پرورش یافته و به‌عنوان رهبری جوان و اسلام‌گرا در حزب رستگاری ملی اربکان وارد گود سیاست شد، همواره مخالف شخصیت‌پردازی بسیط بوده است.(۶) وی همواره اسلام را سرچشمهٔ هویت نظام اجتماعی ترکیه دانسته و با تأکید فراوان بر ایدئولوژیک بودن حکومت ترکیه بر ضرورت تغییر آن پای فشرده است. باور وی این است که دولت نباید نقشی در اقتصاد ایفا کند و بازار را دوای مشکلات محوری این کشور می‌داند. بخت یاری کرد و او با برقراری مناسباتی نزدیک با اربکان و بالا رفتن از نردبان سیاست، به نظام‌های محافظه‌کار اسلامی، نظیر نقشبندی و نورسی، نیز نزدیک شد. اردوغان، سرشار از انرژی، بسیاری از هم‌نسلان خود را در ستیزه‌جویی، خودپرستی و قدرت‌طلبی پشت سر گذارده است. با این همه، او به‌عنوان نخست‌وزیری به‌شدت درگیر احساس ناامنی و تشویش، در محاصرهٔ مشاورانی ضعیف اما مطیع و خدمتگزار است.

اردوغان با این‌که در تبدیل رهبری حزب عدالت و توسعه به مرکز اصلی قدرت در آنکارا و تحمیل خواست‌های خود بر آن از سلیمان دمیرل پیشی گرفته، در حل همهٔ مناقشات درون حزبی پیرامون مسائل خارجی و برخی مسائل داخلی موفق نبوده است. او با تشویق، تهدید و مانورهایی کوشیده است تا دیگران را وادار به تمکین دربرابر خواست‌های خود کند. وی راه‌ورسم بهره‌برداری از اصول، سیاست‌ها و علایق فردی را می‌داند؛ نقاط ضعف همه را می‌شناسد و از پیدا و پنهان حزب خود آگاه است. در طول

طیف سیاسی به هر کس همان چیزی را می‌گوید که مشتاق شنیدن آن است. در نشستی ناسیونالیست است و در نشست دیگر طرفدار اکراد؛ هم‌زمان هم هوادار کشاورزی است و هم مدافع صنعت! در نتیجه به‌عنوان ترفندبازی چرب‌زبان شناخته می‌شود که اصول ثابتی ندارد. او در نهایت می‌کوشد تا کشور را نیز به شیوهٔ حزب عدالت و توسعه مدیریت کند ــ تحمیل ارادهٔ خود با امتیاز دادن به برخی و تنبیه منتقدانی. در عین حال که به‌عنوان نخست‌وزیر با کشوری آکنده از شکاف‌های عمیق و اختلافات سیاسی تقریباً غیرقابل‌حل مواجه است.

زندگی

اردوغان در سال ۱۹۵۴ در پوتامیا (گونیسو) در ریزِه واقع در ساحل دریای سیاه به‌دنیا آمد. به‌عنوان جوان‌ترین فرزند، از پنج فرزند خانواده، سیزده ساله بود که خانوادهٔ او به محلهٔ کاظم پاشا در استانبول کوچ کردند. پدر او مردی مذهبی، سختگیر، منضبط، و در مواردی فحّاش، بود که به‌عنوان کاپیتان یک کشتی کوچک امرار معاش می‌کرد. وی نقل کرده که پدرش زمانی او را، به‌خاطر سوگندی، از کتف به سقف آویخته و تنبیه کرده بود. اقتدار و انضباط شدید پدر به شخصیت او در دوران کودکی شکل داد. در ورزش فعال بود و شانزده سال، حین تحصیل و فعالیت سیاسی، به فوتبال حرفه‌ای می‌پرداخت که سال‌ها آن را از پدرش، به دلیل مخالفت وی، پنهان داشته بود.

کاظم پاشا، جایی که شخصیت وی نخستین بار در آن‌جا شکل گرفت، محله‌ای با بافت ترکیبی، جمعیتی پایین‌تر از طبقهٔ میانه و هویتی مختص خود بود. این هویت تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر شخصیت اردوغان داشت. اردوغان از کاظم پاشا ــ با همهٔ شر و شور، حتی بدنامی، و اشتهار به‌خاطر حضور دستجات اراذل و اوباش و رواج رفتارهای بزهکارانه ــ با عشق و احساس فراوان یاد می‌کند. از این نظر او نیز چون برخی آمریکاییان موفقی سخن می‌گوید که در محلهٔ هارلم نیویورک، یا منطقهٔ شرق سفلی در آن، بزرگ

شده‌اند: «من برخلاف بچه‌های فقیر امروز، که همه جا آسفالت زیر پا دارند، درگل‌ولایِ این محله بزرگ شده‌ام.»(۷) ساکنان فقیر کاظم پاشا، با اخلاقیاتی به‌شدت محافظه‌کار و نیز نوعی احساس همبستگی بینشان، همواره به قدرتمندان و توانمندان حسادت ورزیده‌اند.(۸) اردوغان دورهٔ آموزش دینی خود را در مدرسهٔ تابستانی محله، که در مسجد آن برگزار می‌شد، گذراند.(۹)

او درکنار برنامهٔ آموزشی عادی، برای یادگیری علوم اسلامی در مدرسه امام خطیب ثبت‌نام کرد. این مدارس در چارچوب مادهٔ ۴ قانون شمارهٔ ۴۳۰ آموزش فراگیر با هدف تربیت نیروهای لازم برای ارائهٔ خدمات دینی، تأسیس شد. در سال ۱۹۷۳ مأموریت این مدارس، بنا به مادهٔ ۳۲ قانون شمارهٔ ۱۷۳۹ آموزش ملی، به منظور ارائهٔ برنامه‌هایی در چارچوب نظام آموزش متوسطه و با هدف آماده‌سازی دانش‌آموزان برای طی دورهٔ آموزش عالی گسترش یافت، و به این ترتیب از صرف تربیت کارگزاران مذهبی فراتر رفت.

پیوستن این مدارس به جریان اصلی نظام آموزشی خود روایتی از پیشرفت فراگرد آشتی بین بازیگران دینی و سکولار در نظام سیاسی ترکیه است. مدارس امام خطیب با استفاده از کمک‌های عمومی بنا می‌شوند و وزارت آموزش عهده‌دار تأمین کارکنان آن است. برای این مدارس، گرچه زیر نظر وزارت آموزش اداره می‌شوند، مشروعیت وجوه خاصی از مرجعیت، جامعه و تاریخ فرض مسلم به‌حساب می‌آید. آنچه اهمیت دارد نه محتوای برنامهٔ درسی این مدارس که نحوهٔ تدریس آن توسط آموزگارانی محافظه‌کار است. مدارس یک برنامهٔ درسی «پنهان» نیز دارند که نمودی در برخی فعالیت‌های فوق‌برنامه، تعاملات دانش‌آموزی و نیز نقش‌آفرینی آموزگارانی به‌شدت سختگیر و منضبط دارد.(۱۰) در این مدارس روح حاکم بر مواد درسی بیش از محتوای آن اهمیت دارد. تعاملات جمعی در این مدارس القاکنندهٔ هنجارها و ارزش‌های اسلامی و نیز الگوهای رفتاری است. معلمان این مدارس همواره از شیوه‌های زندگی غیراسلامی انتقاد می‌کنند و به برنامهٔ غربی‌سازی کشور می‌تازند. مدارس امام خطیب به‌خاطر ماهیت

اسلامی خود، همواره مروج و مشوق شیوه‌های زندگی اسلامی، به‌عنوان راه انحصاری اخلاقی زیستن، بوده‌اند.

هویت سیاسی اردوغان نیز که تا حد زیادی متأثر از پرورش دینی اوست ریشه در چنین نظامی دارد. نیّت دین‌داران از ثبت‌نام فرزندانشان در این مدارس تزریق ارزش‌های اسلامی / سنّتی به آنان است. اردوغان که برای آموزش دینی خود اعتبار زیادی قائل است، می‌گوید: «دورهٔ تحصیل در مدرسهٔ امام خطیب همه چیز من است. شخصیت و گرایشات من در آن‌جا شکل گرفت و این مدرسه بود که مرا به خودم شناساند.»(۱۱) او در این مدرسه آموخت که چگونه شعر ــ به‌خصوص اشعار دینی و میهنی ــ بخواند. او که در دبیرستان شاگردی متوسط به‌حساب می‌آمد، توانست برای تحصیل در رشتهٔ اقتصاد و بازرگانی وارد دانشگاه مرمره در استانبول شده و در سال ۱۹۸۱ با مدرک کارشناسی مدیریت بازرگانی از آن فارغ‌التحصیل شود. وی هیچ‌گاه زبان خارجی نیاموخته است. اردوغان در مدرسه فوتبال بازی می‌کرد و در سن بیست‌ویک سالگی در یک لیگ حرفه‌ای شرکت داشت. ورزش به او ارزش کار گروهی و نیاز به تحرک دائمی برای احراز جایگاه‌های تازه را آموخت. او در سیاست نیز، البته تا آن‌جا که خود در کسوت مربی باشد، بر کار گروهی تأکید دارد.

سوّمین عامل اثرگذار بر اردوغان عضویت وی در اتحادیهٔ ملی دانشجویان ترکیه بود. این اتحادیه که بدواً به‌عنوان یک انجمن دانشجویی سکولار شناخته می‌شد و مبلغ اصلاحات دستوری کمالیستی بود، در اواخر سال‌های ۱۹۶۰ با هدایت راسیم جی‌نیسلی و اسماعیل کارامان، رهبری و دیدگاه خود را متحول ساخت (کارامان در دولت اربکان به‌عنوان وزیر فرهنگ منصوب شد) و ناسیونالیسم قومی ـ دینی (اسلامی ـ ترک)، با قرائتی خاص از تاریخ عثمانی به‌عنوان هستهٔ بنیانی هویت ترک، به ایدئولوژی بنیادی آن مبدل شد. روشنفکران محافظه‌کار، در مواجهه با چالش‌های چپ‌گرایانه و اندیشه‌های پر توان سوسیالیستی، از اسلام به‌عنوان پادزهری در برابر این چالش‌ها

استفاده می‌کردند. در این میان می‌بایست فرآیند ایدئولوژیک کردن اسلام نیز، که به همت نجیب فاضل، نورالدین توپجو و عثمان توران صورت گرفت، موردتوجه قرار گیرد. نجیب فاضل در سال‌های ۱۹۷۰ به نظریه‌پرداز اصلی اتحادیهٔ ملی دانشجویان مبدل شد و سازمان نیز به‌عنوان سازمانی ضدکمونیست، ضدکمالیست و ضدنخبه تغییر ماهیت داد. شبکه‌های فعال تعامل و بسیج اجتماعی مرکز ثقل مباحث روشنفکری در این سازمان قومی-دینی محافظه‌کار دانشجویی بودند.(۱۲) اردوغان در سال ۱۹۶۹ به این سازمان پیوست و در فعالیت‌هایی خاص مردان در آن مشارکت داشت.(۱۳) وی در این سازمان، بیش از این‌که یک نظریه‌پرداز باشد، اهل عمل و تحرک بود. دلیل حضور وی در سازمان نیز نه اعتقادات ایدئولوژیک که پیشینهٔ تربیتی محافظه‌کار او بود. اردوغان بعد از فارغ‌التحصیلی به کاری در سازمان حمل‌ونقل دولتی استانبول مشغول شد. او، در این زمان در سیاست نیز فعال بود، و حتی نام نجم‌الدین اربکان قهرمان سیاسی محبوب خود را بر فرزندش گذاشت. زمانی مدیرش از وی خواسته بود تا ریش خود را بتراشد؛ او اما از این کار به‌خاطر باورهای مذهبی خود امتناع کرده بود. وی بعد از کودتای نظامی سال ۱۹۸۰ از فوتبال کنار کشید و قبل از گذراندن دوران خدمت نظام وظیفه در سال ۱۹۸۲ به‌عنوان افسر کادر، به بخش خصوصی پیوست.

چهارمین عامل اثرگذار بر اردوغان حضور او در حزب رستگاری ملی، به‌عنوان رئیس شاخهٔ جوانان استانبول، بود که تا زمان کودتای نظامی ۱۲ سپتامبر، و سپس در حزب رفاه اربکان ادامه یافت.(۱۴) در سال ۱۹۸۴، در سی‌ویک سالگی، به ریاست شاخهٔ ناحیهٔ بیوگلوی این حزب در استانبول رسید. در انتخابات محلی سال ۱۹۸۹ کاندیدای شهرداری این ناحیه مختلط و مهاجرنشین شد. مخاطبان برنامهٔ تبلیغاتی او تا حد زیادی همهٔ طبقات بودند. انتخابات را با اختلاف کم باخت که خود موجب افزایش محبوبیت او هم در درون حزب رفاه و هم در سطح ملی شد. اردوغان، به‌خاطر صراحت خاص و راهبردهای متنوع انتخاباتی خود، و نیز التزام بی‌چون و چرا نسبت به

اربکان، رهبر حزب رفاه، در انتخابات ۱۹۹۴ شهرداری استانبول به‌عنوان نامزد حزب معرفی شد. این حزب در انتخابات ۱۹۹۴ شهرداری‌ها، با تمرکز بر نیازهای اقشار میانهٔ ترک، به صدای حاشیه‌نشینان مبدل شد. اردوغان در حزب رفاه مهارت‌های سیاسی فراوان کسب کرد و تعاملات اجتماعی و شیوهٔ زندگی او خود عامل جلب توجه و احساس نزدیکی اقشار عادی ترک نسبت به او بود.(۱۵)

میلیون‌ها نفر از مردم او را که فقر را مستقیماً تجربه کرده بود از خودشان می‌دانستند، به او رأی می‌دادند، و از او که توانسته بود با بیرون کشیدن خود از کاظم پاشا سرنوشت خود را دگرگون سازد پشتیبانی می‌کردند. مردم گاه او را، با همین ملاحظات، «طیب خودمان» خطاب می‌کنند. او در سال ۱۹۹۴، در سن چهل سالگی، شهردار استانبول شد. در آن زمان او به‌عنوان شریکی فعال در شرکت اولکِر، تولیدکنندهٔ مواد غذایی، اشتغال داشت. همواره در تجارت فعال بود و پول‌سازی از اهداف عمدهٔ زندگی وی بوده است. اردوغان در حل مشکلات مزمن شهرداری استانبول ــ از آب آشامیدنی گرفته تا حمل‌ونقل ــ نسبتاً موفق بود. وی در این مسئولیت نیز، در پی کسب سهم بیش‌تر در سیاست، با بازدیدهای منظم از آناتولی به سخنرانی‌های آتشین می‌پرداخت. یکی از این سخنرانی‌ها که در سیرت ایراد شد وقفه‌ای در زندگی سیاسی وی ایجاد کرد.

اردوغان به‌عنوان شهردار استانبول درصدد برآمد تا با ابتکاراتی به بازیابی حافظهٔ عثمانی و تحکیم هویت اسلامی بپردازد. او علاوه بر مرمت ویرانه‌هایی از معماری عثمانی، سالگرد فتح قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ را به بهانه‌ای برای یک رویداد عمدهٔ فرهنگی مبدل ساخت. مدل او به نوعی متفاوت با سلیقه و عملکرد جمهوری، معطوف به تکریم میراث عثمانی بود که وی آن را جهان‌بینی و حافظه‌ای بدیل جمهوری تلقی می‌کرد.

اردوغان با تکیه بر پارسایی و استفاده از زبان دینی در مباحث عمومی، به «منجی» و «نماد» جنبش اسلامی مبدل شد. ورای نمود عمومیِ تعصب دینی

و پای‌بندی به دموکراسی، عطش وی برای اعمال مالکیت و قدرت و نیز برای «قیادت» به‌جای «حکمرانی» بر حزب و کشور مشهود بود. برای اردوغان اسلام منبع هویت، شبکه‌ای برای بسیج اجتماعی و سرمایه‌ای معنوی، قابل سرمایه‌گذاری در حیطهٔ سیاسی، شناخته می‌شد. به‌رغم برداشت فراگیر موجود در زمینهٔ تعصب دینی اردوغان، او به‌ندرت به سیاستی منبعث از یک اندیشهٔ عدالت ـ محور اسلامی پرداخته است. نقطه ضعف عمدهٔ حکومت اردوغان فساد گسترده پیرامون او و در دولت او است. او نه تنها در پی آشتی با کمالیست‌ها یا چپ‌گراها نبوده بلکه مرهمی بر زخم شکاف بین سکولارها و اسلامی‌ها نگذاشته و نیز دل به مشورت و همدلی لازم برای چنین اجماعی نداده است.

اردوغان خود را به‌جای این‌که در محاصرهٔ خبرگان قرار دهد، محصور کسانی ساخته که تابع فرامین اویند و صرفاً کاری را پیش می‌برند که او از آنان می‌خواهد. از این‌رو نقطهٔ مقابل اربکان است که همواره ترجیح می‌دهد، هرجا که بتواند، تفویض اختیار کند. اردوغان توانایی فراوان در جذب دیگران دارد و به قواعد، نهادها و دیوان‌سالاری بی‌علاقه است. در بافت ترکیه، او به نظامی تعلق دارد که شانه زیر بار دیوان‌سالاری، قوانین و نهادهایی از پا افتاده دارد و تا حد زیادی آن را توجیه می‌کند. از بسیاری جهات محبوب‌القلوب تندمزاج و رک‌گویی است که ورای فروض جا خشک کردهٔ اجتماعی حقیقت عریان را رو می‌کند.

اردوغان سیاست‌مدار

درحالی‌که دشمنان سیاسی اردوغان انتظار بی‌تفاوتی عمومی نسبت به زندانی شدن وی را داشتند، حامیانش امیدوار به بالا رفتن محبوبیت او بودند. گروه‌های اسلامی، به‌خصوص پیروان جنبش دیدگاه ملی، اردوغان را در زندانی که وی در آن قربانی همدستی بین ارتش و انجمن سکولار بازرگانی ـ نهادی تنها تشنهٔ منافع خود ـ بود فراموش نکردند. مردم که او را قربانی نظام

فاسد سیاسی می‌دانستند برای رأی دادن به او بسیج شدند و به این ترتیب امید خود را به کارکرد نظام انتخاباتی به‌عنوان مهر پایانی بر فساد همیشگی و بی‌عدالتی سیاسی نشان دادند. در نتیجه می‌توان گفت خیزش اردوغان ریشه در باور مردم به نظام انتخاباتی و نقش آرایشان در تغییر چشم‌انداز سیاسی کشور دارد. اردوغان، به اتکای محبوبیت فزاینده خود و مواجه با واقعیت سازش‌ناپذیری نهاد حکومت، در کسوت یک میانه‌رو، به انتقاد آشکار از سیاست‌های رئیس سابق خود، اربکان، پرداخت. او نیز چون اوزال بر دو مسئله متمرکز شد: توسعهٔ اقتصادی و گسترش دموکراسی. خصوصی‌سازی کلید جادویی اردوغان برای حل مشکلات اقتصادی و مسئلهٔ بهداشت و درمان ترکیه بود. در این فرآیند از موازین کپنهاک به‌عنوان نقشهٔ راهی به‌سوی گسترش دموکراسی و حقوق بشر بهره‌برداری و از تقاضای عضویت کامل در اتحادیهٔ اروپایی حمایت کرد. اردوغان با فاصله گرفتن از ریشه‌های اسلامی خود، و حتی در مواردی شوریدن بر آن‌ها، بر محبوبیت خود نزد رأی‌دهندگان راست میانه افزود. هر چند این رویکرد موجب رفع ظن و تردید نهاد حکومت نسبت به نیّات «واقعی» او در برچیدن اصول اساسی جمهوری نشد. ارتش هیچ‌گاه گرایش ادعایی اردوغان به میانه‌روی را باور نکرده و در مواردی اخطارهایی نیز به او داده است.

اردوغان محبوب‌ترین و پرجذبه‌ترین سیاست‌مدار در ترکیهٔ معاصر است.(۱۶) شمار زیادی از مردم ترکیه، از آن‌جا که همواره در شرایطی به نوعی ناسازگار با قانون درگیرند (خانه یا مغازه‌شان روی زمین متعلق به دولت بنا شده یا مالیات مقرر را نمی‌پردازند) و همچنین با حکومت بر سر موازین رفتار اخلاقی و شیوهٔ خاص زندگی خود رودررو هستند، اردوغان را مهر تأییدی بر شرایط‌شان می‌دانند و با وی احساس نزدیکی می‌کنند. اردوغان اندک از دموکراسی و فراوان از آزادی می‌گوید. برداشت وی از آزادی، با تمرکزی که بر ضرورت رفع موانع و دخالت‌های موجود دارد، چه بسا تا حد زیاد منفی باشد. او با سودای کاستن از قدرت و گسترهٔ نفوذ حکومت،

به‌عنوان پیش‌نیاز آزادی، بر نقش اقدامات انسان‌دوستانه و تلاش‌هایی داوطلبانه در درمان دردهای اقتصاد بازار تأکید می‌کند. از نگاه اردوغان نظم و آرامش ثمرهٔ رشد اقتصادی است و کارآفرینی که موجب بالا رفتن خطرپذیری مردم و در نتیجه بهبود شرایط‌شان می‌گردد، پیش‌فرض آن به‌حساب می‌آید. وی تأثیر نیروهای دینی، واقعیات اقتصادی و فشارهای جمع‌گرایانه بر آزادی را نادیده می‌گیرد و نیز این واقعیت را که بازار آزاد بدون برخی نقش‌آفرینی‌های مثبت دولت نمی‌تواند همیشه عامل رشد اقتصادی و ارتقای سطح زندگی باشد مورد غفلت قرار می‌دهد.

اردوغان از آن‌رو محبوب است که شأن برابر برای وجوه مادی و اخلاقی حیات انسانی قائل است و علاوه بر ترسیم مقصدی روشن برای آیندهٔ سیاسی ترکیه ــ عضویت در اتحادیهٔ اروپایی ــ مدافع همسازی با وجوه اخلاقی و احساسات معنوی مردم است. وی با تأکید خود بر وجوه مادی و معنوی زندگی، هم اصلاح‌طلب و هم محافظه‌کار است. نه در پی خلق هویتی تازه یا جامعه‌ای تازه، که چون بیش‌تر محافظه‌کاران، تنها «بازتعریف» مناسبات و هویت‌های موجود در فضای بازار را دنبال می‌کند.

هدف غایی اردوغان همبستگی حزبی است و بدون آن هیچ چیز را قابل تحقق نمی‌داند. او چون پلی بین اسلام‌گرایان ــ اعم از جوان و سالخورده، دارا و ندار، نوگرا و سنّت‌گرا ــ شهردار، فعال سیاسی و قهرمانی دربند بوده و اینک نیز نخست‌وزیر ترکیه است. وی هم‌زمان نماد و مظهری از گذشتهٔ دیرین عثمانی و جمهوری نوین ترکیه به‌حساب می‌آید. هر چند اردوغان، به‌عنوان جانشین اربکان با او تفاوت‌هایی دارد اما در وجهی مهم از همان جنس است: چون اربکان قدرت‌طلب است و نه چندان دلدادهٔ افکار! در حالی که جایگاه ملی اربکان ثمرهٔ تمرکز وی بر مسائل ملی یا بین‌المللی و دوری‌گزینی از مسائل محلی بود، اردوغان غرق در سیاست‌ورزی محلی و شیوه‌های مدیریت خُرد است. او در جهانی سیر می‌کند که در آن کهنه و نو، سکولار و دینی، مدرن و سنّتی قادرند در کنار هم و در زمان و مکان واحد

به‌سر برند. اربکان در عین حال که افسانه را بر واقعیت برتری می‌داد، بیش از تقابل، سودای مشارکت داشت و همواره طالب مصالحه بود.

با وجود اشرافی که اردوغان بر دو حوزهٔ سیاست داخلی و خارجی دارد، از جهات بسیار به‌نظر می‌رسد فراسوی چیرگی و فرادستی وی، اصولاً حزب عدالت و توسعه یا جنبشی وجود ندارد! فرآیند دموکراتیزاسیون و انقلاب حقوق بشری تا حد زیاد تنها تا پشت درهای حزب جریان دارد. اردوغان در مواردی از نمایندگان خود در مجلس به‌خاطر ارائهٔ اصلاحیه‌هایی به لوایح دیوان‌سالاری دولتی انتقاد کرده است.(۱۷) این‌که او از نمایندگان خود تنها انتظار رأی دادن دارد، نه بحث دربارهٔ لوایح دستپخت این دیوان‌سالاری، خود نشانه‌ای از درونی نشدن هنجارهای دموکراتیک بررسی لوایح و فراگردهای مرتبط با آن در اردوغان است. وی ظاهراً اختیارات خود را فراسوی ابزارهای حقوقی می‌بیند و پذیرای هیچ‌گونه بحث و مخالفتی از درون نیست. استیفن کینزِر[1]، گزارشگر و نویسندهٔ **نیویورک تایمز**، با نتیجه‌گیری از دیدارهای خود با اردوغان می‌نویسد: «او تعصبی آتشین نسبت به اقتدار خود دارد و خود، و نه حزب یا دولتش را، تنها نیروی محرک ترکیهٔ امروز می‌داند.(۱۸) او برای خود رسالتی الهی برای رهبری کشورش قائل است و از این‌رو انتقاد را بر نمی‌تابد. در بحث تفاوت‌های اربکان و اردوغان، می‌توان بر اصرار اربکان بر ثبات و ناسیونالیسم دینی تکیه کرد، در حالی که اردوغان بر تغییر تأکید دارد و به یاری دموکراسی محافظه‌کار در پی سیاست‌زدایی از اسلام است. عمل و رابطه‌سازی راهبرد اردوغان است که در تحرک و رفتار ظاهری او نیز تجلّی می‌کند. او در جهان پسا-عقیدتی امروز، به نوعی که بی‌شباهت به تونی بلر و بیل کلینتون نیست، راه‌حل‌های ابداعی و خودساخته را به افکار و ایده‌های بزرگ ترجیح می‌دهد. مصلحت‌گرایی سرسخت است که بیش از آن‌که سنگ اندیشه را به سینه بزند

1. Stephen Kinzer

بر احساسات و عواطف جمعی پای می‌فشارد. برای اردوغان سیاست‌ورزی حزبی در وفاداری و اطاعت از رهبری خلاصه می‌شود و همیشه بیش از کار گروهی شیفتهٔ امر و نهی و بالمآل مطیع ساختن دیگران است.

برخی مدعی‌اند که اردوغان متعصب، انعطاف‌ناپذیر و قدرت‌طلب است که عادت به پیش‌داوری دارد، و قدرت و ثروت انگیزه‌های اصلی او هستند. ممکن است دور از واقع نباشد که انتقادناپذیری او را بیش‌تر پای‌بند حلقهٔ چاپلوسان پیرامونی ساخته تا روشنفکرانی فراتر از تراز فکری خود. گفته می‌شود که وی ژرف‌اندیش نیست و نیاز مفرطی به تأیید دیگران دارد. برای وفاداری، به‌عنوان یک فضیلت، ارزش قائل است و بی‌شک توانایی جذب پیروانی به‌شدت وفادار را دارد، که خود نیز وفادارانه به آنان پاسخ می‌دهد. او «مرد» «حلقهٔ مردان» است و در جمع مردان، بیش از زنان، احساس آسودگی می‌کند. یک بازیگر واقعی است و دربرابر جمعیت بهترین شرایط خود را دارد و جذبه‌ای بیش از هر موقعیت دیگر. جمعیت به او نیرو می‌بخشد و توانمندنش می‌سازد. او با این همه به‌حدی از فاصله نیز محتاج است و از نزدیکی یا صمیمیت احساس تهدید نیز دارد. اهل مزاح، حداقل دربارهٔ خودش، نیست. زمانی از کاریکاتوریستی به این خاطر که او را چون گربه‌ای در چنبرهٔ گلولهٔ کاموایی کشیده بود، شکایت کرد.

دلیل این عدم‌توازن شاید ساختار شخصیتی چندپاره و تا حدودی غیرمنسجم او باشد. به زبان رایانه‌ها و سیستم‌ها اتصال‌پذیری درونی شخصیت وی دچار ضعف و نارسایی است. او مجموعه‌ای از تضادها است: پرجذبه اما نه چندان خردورز، محبوب‌القلوب اما خودپسند، هوادار آزادی بازار اما دلبستهٔ جامعه‌ای دینی؛ پوپولیست اما قدرت‌طلب. اردوغان واقعی کدام است؟ شاید مردم در هویت‌های متعارض وی نمودی از شأن سیاسی خودشان را می‌یابند! فلسفهٔ مدیریتی او ترکیبی برگرفته از اقتصاد سیاسی لیبرال است که خصوصی‌سازی را دوای همهٔ مسائل اجتماعی اسلام سنّتی می‌داند. او به‌جای این‌که برای شناخت ثقل مشکلات اساسی خبرگان و

هوشمندانی را گرد خود جمع کند، خود را محصور دار و دسته‌ای معدود از روشنفکرنماها و بازرگانان کم‌تجربه و نیز دوستان وفاداری ساخته که تنها در ستایش رهبر غنی و گشاده دست‌اند.

زبان سیاسی اردوغان

پیروزی‌های انتخاباتی اردوغان در نوامبر ۲۰۰۲ و ژوئیهٔ ۲۰۰۷ بازگوکنندهٔ برداشت خاص او از سیاست است. وی به‌عنوان یک فعال سیاسی ـ اسلامی در درون جنبش دیدگاه ملی اربکان و سپس در مقام شهردار استانبول دریافته بود که سیاست لزوماً امری محلی است. سیاست‌ورزی در این سطح ربطی به افکار بزرگ یا ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش ندارد و بیش‌تر ارائهٔ خدمات اجتماعی و تأمین نیازهای اساسی مردم را در کانون توجه قرار می‌دهد. سیاست برای اردوغان به معنای رفع حاجات روزمره و نیز ابزاری برای پاسخ به مطالبات عمومی است. او بنا به تجربهٔ خود در استانبول به این نتیجه رسیده بود که منبع اصلی مشروعیت حزب عدالت و توسعه رفع نیاز مردم و تأمین «عدالت برای همه» است. چنین رویکردی اردوغان را به‌عنوان عمل‌گراترین رهبر در تاریخ ترکیه، با نازل‌ترین پای‌بندی به ایدئولوژی شناسانده است. سیاست‌های حزب عدالت و توسعه معطوف به مسائل محلی و نیازهای عملی ترکیه و در واقع سیاستی محلی ـ محور در مقیاس ملی است.

مفهوم ناسیونالیسم در ترکیه در حال تغییر است و در آن عشق به آتاتورکیسم جای خود را به عشق به وطن داده است. اردوغان احساس خاصی از ناسیونالیسم یا ترک بودن ندارد. هویت غالب بر او اسلام است و به جهان از منظر دینی می‌نگرد. به‌عنوان مثال، او در سخنانی که در سیرت ایراد کرد، و به‌خاطر آن نیز شدیداً مورد انتقاد قرار گرفت، با حمله به شکاف‌های موجود میان شهروندان ترک، منبعث از قومیت و منطقه‌گرایی، بر پیوندهایی که عامل همبستگی جمعی در این کشورند تأکید گذارد. وی در این سخنرانی گفته بود: «وقتی در دانشگاه درس می‌خواندم غالباً به من می‌گفتند، تو اهل

رِیزه[1] و یک لاز[2] هستی.'» اردوغان زمانی با اشاره بـه ایـن گـفته‌ها، دربـارهٔ هویت خود از پدرش پرسیده بود. پدرش پاسخ داده بود که او نیز از پدرش، در جواب همین پرسش، شنیده است: «هـنگام مـوت، خـداونـد تـنها از مـا می‌پرسد: 'خدای تو کیست؟ رسول تو کیست؟ دیـن تـو چیست؟' او از مـا نمی‌پرسد: 'از چه قومی هستی؟' بنابراین وقتی کسی از قومیت تو پرس‌وجو می‌کند، تو تنها باید پاسخ دهی: 'خدا را شکر که من یک مسلمانم! همین!'»

برای اردوغان هویت شاخص فرد اسلام است. او نگاه بسته‌ای به ملت یا نـاسیونالیسم دارد. ایـن نگـاه نـه دلیـل مـیهن‌پرست نـبودن او کـه نشـان از شکل‌گیری جهان‌بینی او در سایهٔ تربیت دینی دارد. او در همان سخنرانی، در کنار این «علقهٔ دینی» از «شهروندی» نیز به‌عنوان علقهٔ ثانوی یاد کرده بـود. سیاست ــ خدمت به مردم ــ اینک محدود به حمایت از حکومت قـانون و نظام‌های ارزشی مشترک جامعه است. حزب عدالت و توسعه با گسستن از دیدگاه‌های دینی ـناسیونالیستی، و تأکید بر نگاهی چندفرهنگی، شـناسایی حـقوق فـرهنگی اکـراد و دست شسـتن از مـوضع خشک نـاسیونالیستی در رابـطه بـا مسئلهٔ قـبرس، قـصد فـاصله گـرفتن از نـاسیونالیسم قـومی یـا دولت ـمحور ترک را دارد. حزب عدالت و توسعه در چارچوب برنامهٔ حزب، نسبت به «شناسایی تفاوت‌های فـرهنگی در قـالب حکـومتی دمـوکراتـیک» متعهد است.(۱۹)

اردوغان در بازدیدی از مسکو، باکارگری کرد به نام ذوالفقار بوران مواجه شد که در کارگاه احداث مرکز تجاری ترکیه کار می‌کرد. این نخستین باری بود که اردوغان نـظرات خـود دربـارهٔ مسئلهٔ کـردی را بـه‌صورت عـلنی مـطرح می‌ساخت. پاسخ‌های او بازتاب‌دهندهٔ موضع و سـاختار فکـری وی دربـارهٔ مسئلهٔ کردی است و نگاه او به ناسیونالیسم و نقش هویت اسلامی را آشکار می‌سازد:(۲۰)

---

1. Rize
2. Laz

بوران: شما باید مسئلهٔ کردی را حل کنید!

اردوغان: من در سیرت ازدواج کرده‌ام.

بوران: بسیار خوب! اما کردها از اقوام تاریخی جهان‌اند.

اردوغان: این چیزها را می‌دانم. من در سیرت ازدواج کرده‌ام و همسری از سیرت دارم.

بوران: بسیار خوب! من ازدواج نکرده‌ام و قصد آن را دارم. کردها تاریخی ده هزار ساله دارند.

اردوغان: چند سال؟

بوران: طور دیگر بگویم. تاریخ مدونی به طول ده هزار سال داریم، ما هزاران سال با ترک‌ها زندگی کرده‌ایم.

اردوغان: تو ازکجا با این تاریخ ده هزار ساله آشنا شده‌ای؟

بوران: می‌شود تحقیق کرد و آموخت. ما هزاران سال است با ترک‌ها زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم این مسئله حل و این مصیبت تمام شود.

اردوغان: تو اصلاً نباید فکر کنی مسئله‌ای وجود دارد. تو باید طوری فکر کنی که اصلاً مسئله‌ای در میان نیست. مسئله موقعی مسئله است که تو آن را مسئله بدانی. اگر خودت آن را مسئله ندانی موضوع منتفی است. ما فکر می‌کنیم چنین مسئله‌ای اصلاً وجود ندارد.

بوران: شما به‌عنوان یک دولت تک‌حزبی قدرت را در دست دارید و بعید نیست آن را از دست بدهید. شما نباید این‌گونه به مسئله نگاه کنید. من یک کارگر هستم، اما وقتی به سیاست فکر می‌کنم ... اجویت و خیلی‌های دیگر به قدرت رسیدند اما آن را از دست دادند ... وقتی شما هم این‌طور ازکنار مسائل می‌گذرید ...

اردوغان: من چنین مسئله‌ای را قبول ندارم و اصلاً وجود آن را انکار می‌کنم. ببین! من از سیرت زن گرفته‌ام و خیلی هم از این بابت خوشحالم. همین! تو باید مسئله را این‌طور ببینی. وقتی این‌طور به مسئله نگاه کنی دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت.

بوران: آقای نخست‌وزیر، من هم این را تجربه کرده‌ام. من دوستان ترکی دارم که واقعاً چون برادر با هم زندگی و کار کرده‌ایم.

اردوغان: می‌توانیم بگوییم همه‌مان اهل ترکیه‌ایم.

بوران: ما جانمان را هم به‌خاطر ترکیه می‌دهیم.

اردوغان: بله. درست است. در این صورت تو می‌توانی بگویی، «من یک کرد هستم.»؛ و یک ترک می‌تواند بگوید، «من یک ترک هستم.»

بوران: به هر حال چندان فرقی نمی‌کند.

اردوغان: می‌توانی بگویی همهٔ ما برادریم.

بعد از این گفت‌وگو، نخست‌وزیر بوران را در آغوش کشید و به او گفت: «من تو را به‌خاطر خدا دوست دارم.»

این مکالمه، ما را در رمزگشایی از برداشت منفی اردوغان از ناسیونالیسم و قومیت، به‌عنوان عوامل محرک اقدام سیاسی، یاری می‌دهد. از نگاه اردوغان، یک ملت جامعه‌ای دینی است و مردم ترکیه با اشتراک در اسلام ملت واحدی را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه صرف‌نظر از این‌که مانع اردوغان در تدوین راه‌حلی عملی برای مسئلهٔ کردی بوده، موجب شده که بسیاری از ناسیونالیست‌های ترک چنین تصور کنند که دولت حزب عدالت و توسعه قصد ترک‌زدایی از ملیت ترک را دارد.

برای حزب عدالت و توسعه سکولاریسم به مفهوم آزادی دین از دخالت دولت و حمایت از حقوق دینی است. از نگاه اردوغان، سکولاریسم لازمهٔ دموکراسی است اما نباید حدود آن را تعیین کند.(۲۱) تلقی اردوغان از سکولاریسم تا حد زیادی به‌نظر سلیمان دمیرل شبیه است که معتقد بود نباید سکولاریسم را دشمن دین به‌حساب آورد: حکومت می‌تواند سکولار باشد اما افراد می‌توانند نباشند. اردوغان می‌گوید:

> من قبل از هر چیز یک مسلمانم و به‌عنوان یک مسلمان می‌کوشم تا با الزامات دین سازگار باشم. من در برابر خداوندی که مرا آفریده مسئول هستم

و سعی در ادای این مسئولیت دارم. در حال حاضر نیز سخت می‌کوشم تا دین را به‌عنوان امری خصوصی در زندگی سیاسی خود دخالت ندهم. یک حزب سیاسی نمی‌تواند دین‌دار باشد. دین به افراد تعلق دارد. در غیر این صورت از آن سوءاستفاده خواهد شد و دین والاتر از آن است که مورد سوءاستفاده یا بهره‌برداری قرار گیرد.(۲۲)

با وجود این، حزب عدالت و توسعه توان بالقوهٔ ویرانگر بازار را نادیده گرفته است. نیروهای بازار در ترکیه نیاز به دستکاری و تعدیل دارند اما حزب عدالت و توسعه فاقد نگرش و سیاست‌های لازم برای مهار بسیاری از آثار منفی بازار بر جامعه است. اخلاقیات حزب عدالت و توسعه منبعث از عمل‌گرایی آن است و در کسوتی اسلامی از گفتمان حقوق بشری تأثیر می‌پذیرد. حزب عدالت و توسعه با تعریف خود از آتاتورکیسم، در چارچوب دموکراسی، در واقع قصد بازتعریف آن را دارد.(۲۳) اردوغان در سخنرانی ۱۰ نوامبر ۲۰۰۴ خود در شورای عالی زبان و تاریخ آتاتورک[1]، ضمن بازتفسیری از اصول آتاتورکیسم و یاد کردن از آن، نه به‌عنوان واقعیتی ثابت و همیشگی که صرفاً قواعدی نظری برای نوسازی جامعه، به نوعی ساختارشکنی کرده است:(۲۴)

همان‌طور که می‌دانیم آتاتورک نه یک ایدئولوژی ارائه کرد، نه وعده آن را داد، و نه آن را بر مردم تحمیل کرد. اساس جهان‌بینی او عقلانیت است. هدف او خلق تمدنی مدرن بر اساس منطق، عقلانیت، و واقعیات روزمرهٔ زندگی بود. ما از این واقعیت آگاهیم که مصطفی کمال آتاتورک هیچ‌گاه افکار جامد و ثابت را جدی نمی‌گرفت. آتاتورک با دیدگاهی همسو بود که پذیرای توسعه و پیشرفت باشد و در این فرآیند منطق راهبر او بود... جمهوری‌خواهی، حاکمیت ملی، دولت ـ ملت و سکولاریسم اصول بنیانی ترکیه‌اند.

1. Atatürk Language and History Higher Council

اردوغان سخت کوشیده است تا با فاصله گرفتن از دیدگاه‌های افراطی گذشته، خود را در انگارهٔ محافظه‌کاری هوادار اتحادیهٔ اروپایی بازآفرینی کند. برداشت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم تا حد زیاد به نگاه دمیرل یا علی فؤاد باسگیل، استاد برجستهٔ حقوق و مؤلف یکی از جامع‌ترین تألیفات دربارهٔ سکولاریسم شباهت دارد.

اردوغان بیش از روشنفکر بودن سیاست‌مداری عمل‌گرا است. لازمهٔ قبول تضاد در نگاه‌های انسان‌های شاخص ــ که غالب ما چنین گرایشی داریم ــ تحمل ابهاماتی در این نگاه‌ها نیز هست. او می‌تواند به‌جای سرپوش گذاشتن کامل بر این تضادها، آن‌ها را در وجوه مختلف شخصیتش تقسیم کند و به همهٔ آن‌ها مجال تجلّی ــ اما نه هم‌زمان ــ بدهد. او مردی خودساخته و برخوردار از موهبت بازآفرینی خود در موارد ضرورت است و در حال تکامل و تحولی دائمی. حتی ممکن است در مواردی از کُنه افکار خود نیز، که همواره آن را در قالب مطالبات عمومی می‌ریزد، مطلع نباشد.

یکی از نقاط ضعف عمدهٔ حزب عدالت و توسعه، و چه بسا نقطه قوت آن، فقدان هویتی شفاف و مدون است. بحران سال ۲۰۰۷ و فهرست جدید نمایندگان حزب عدالت و توسعه، نامتجانس‌تر از گروه پیشین، مسبب تأخیر در شکل‌گیری هویت سازمانی حزب بود. در حال حاضر تنها ملات پیونددهندهٔ حزب و شکل‌دهندهٔ هویت آن اردوغان است. اوست که توانایی برقراری مناسباتی رودررو، صمیمی و واقع‌گرایانه میان ترکیه، اروپای غربی و نیز آمریکا را دارد. افزون بر آن، اوست که به‌عنوان رهبر واقعی حزب بر نمایندگان حزبی حکم می‌راند. اردوغان با این همه و با همهٔ اقتدار قاطعی که در پارلمان دارد، در محاصرهٔ مسئولان غیرمنتخب، قوهٔ قضاییه و رسانه‌ها، انتظارات حامیان اصلی خود را برآورده نشده می‌بیند. در نتیجه او با احساسی دوسویه دست‌وپنجه نرم می‌کند ــ محاصرهٔ موصوف از یک سو و نگرانی از زوال احتمالی پایگاه اصلی حامیان خود

به‌خاطر بی‌پاسخ ماندن مطالباتشان از سوی دیگر. چشمداشت حامیان حزب عدالت و توسعه از دولت اردوغان حل مشکلات عمدهٔ اقتصادی و سیاسی است. در حوزهٔ اقتصاد، مشکل بزرگ او بیکاری و وخامت توزیع درآمدها است. در عرصهٔ سیاسی، خواست هواداران حزب بسط آزادی‌های دینی به منظور ایجاد زمینهٔ لازم برای انجام فرایض دینی شمار فراوان حامیان محافظه‌کار حزب است. به‌عبارت روشن‌تر آنان متوقع راه‌حلی شایسته برای مسئلهٔ روسری و سپس مدارس امام خطیب هستند. اردوغان ناگزیر از برقراری توازنی میان لیبرالیسم و اصول بنیانی جمهوری بوده است. وی در ۲۵ آوریل ۲۰۰۶، در تشریح دیدگاه خود در این باره برای گروهی از اعضای حزب، گفته است:

> دولت حزب عدالت و توسعه پروژه‌های بسیار مهمی برعهده گرفته و تصمیمات بسیار مهمی اتخاذ کرده که در آینده از آن به‌عنوان انقلابی خاموش یاد خواهد شد. مهم‌ترین آن‌ها پاسداری موازی از ***اصول جمهوری*** و ***دموکراسی*** از طریق ایجاد شرایط لازم برای رشد اقتصادی و معنوی مردم و نیز از طریق از میان برداشتن موانع اقتصادی و اجتماعی محدودکنندهٔ حقوق و آزادی‌های اساسی بوده است. حقوق و آزادی‌هایی که در قانون اساسی ما به‌عنوان رسالت و هدف حکومت بر آن تأکید شده است.(۲۵)

یکی از تحولات عمده در مشی سیاسی جمهوری، حفاظت از اصول سکولاریسم و ناسیونالیسم در فراگردی دموکراتیک است. به باور اردوغان حزب عدالت و توسعه، «آگاه است که اصول جمهوری را نمی‌توان از طریق دموکراسی بسته و ناشکیبا حفظ کرد. حفاظت از اصول جمهوری و دموکراسی می‌بایست به موازات یکدیگر صورت گیرد.»(۲۶)

عبدالله گل: مرد شمارهٔ ۲

تو در کشورت یک بیگانه‌ای و در موطنت یک مطرود
نجیب فاضل

برای شناخت عبدالله گل، می‌بایست ریشه‌های فکری و ذهنی او را، به‌عنوان نقشهٔ راه رفتارهای سیاسی او، شناسایی کرد. گل که در دوران جوانی دربارهٔ نقش حکومت، ملت، دین، سکولاریسم و غرب، اصولاً در چارچوب نوشته‌های نجیب فاضل کِساکورِک، نظریه‌پرداز برجستهٔ ضد چپ و اسلام‌گرا، می‌اندیشید، در دوران بلوغ، به‌عنوان سیاست‌مداری بسیار عمل‌گرا، رفتارهایی بیش‌تر متأثر از نیروهایی چیره بر سیاست و اقتصاد دارد ــ به‌خصوص دخالت‌های نظامیان در سال ۱۹۹۷ و نیز اقدام آنان در سال ۲۰۰۷ علیه نامزدی وی برای ریاست جمهوری.

او نخستین فردی بود که علیه رهبری حزب فضیلت به سرکردگی اربکان شورید. اولین نخست‌وزیر حزب عدالت و توسعه اکنون یازدهمین رئیس جمهوری ترکیه است. مقامی که پیش از آن عهده‌دار پاسداری از دکترین کمالیستی در این کشور بود. اعلام نامزدی او از سوی اردوغان در آوریل ۲۰۰۷ جنجال فراوان برانگیخت و حتی موجب صدور بیانیه‌ای از سوی ارتش ترکیه شد. دلیل این جنجال‌ها چه بود؟ آیا وی واقعاً تهدیدی برای سکولاریسم در این کشور به‌حساب می‌آمد؟ مقاومت در برابر نامزدی وی از سوی دانشگاه‌ها، قوهٔ قضاییه، بخش سکولار جامعهٔ مدنی و نیز ارتش، با دامن زدن به یک بحران قانون اساسی، نهایتاً به برگزاری انتخابات زودرس ژوئیهٔ سال ۲۰۰۷ منجر شد. نامزدی وی برای حامیان اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه چه معنا و مفهومی داشت؟ گل در جریان نامزدی برای پست ریاست جمهوری، دقیقاً زیر ذره‌بین رسانه‌ها و مخالفان خود بود. او متأسفانه با تکذیب تقریباً تمامی اظهارات مناقشه‌برانگیز، و حتی قابل‌دفاع، خود ترجیح داد راه آسان‌تر را برگزینند. چنین رویکردی موجب کاهش اعتماد

عمومی نسبت به او و موضع جدیدش مبتنی بر طرفداری از اتحادیهٔ اروپایی شد. به‌عنوان مثال، عبدالله گل در ۸ مارس ۱۹۹۵، در دورهٔ نمایندگی پارلمان، نظرات خود را دربارهٔ عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی به این شرح ابراز کرده بود:

> در روابط ترکیه با اتحادیهٔ اروپایی همه چیز یکسویه است. هر جا پای منافع اروپا در میان باشد، ترکیه با بالا بردن دست‌های خود حاضر است هر امتیازی را بدهد. این وادادگی حاصل سیاست همیشگی عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی، صرف‌نظر از هزینه‌های آن برای منافع ملی کشور، است. تا زمانی که دولت چنین بیاندیشد، ترکیه به‌جای ورود به خانهٔ ثروتمندان اروپایی، ناگزیر از سکونت در لانهٔ سگی در گوشهٔ باغچه‌ای در آن خواهد بود! ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی افسانه‌ای موهوم است. ترکیه هرگز اجازهٔ پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی را نخواهد یافت و از آن‌جا که این اتحادیه، اتحادیه‌ای مسیحی است ترکیه هرگز به عضویت آن پذیرفته نخواهد شد.(۲۷)

گل اما بعد از این اظهارات، زمانی که وزیر امور خارجه بود، با زبان و دیدگاهی متفاوت، از ادغام کامل ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی حمایت کرد. شعار اصلی او این بود: «ما چگونه می‌توانیم به اروپا برسیم و در عین حال پاسدار ارزش‌های فرهنگی و هویتمان باشیم؟» هر چند بسیاری از مردم این تناقض را به‌حساب نوعی «تقیه» دینی می‌گذارند، سازنده‌تر اما این است که آن را بازتابی از دگردیسی او بدانیم. او، برخلاف اردوغان، تحصیل‌کرده و نسبتاً فاضل است و به زبان انگلیسی تسلط دارد. انسانی صمیمی است و فهم او از ماهیت حکومت تفاوت‌هایی با اردوغان دارد. از نگاه گل، حکومت ترکیه تبلور یک وجدان جمعی و مرجع غایی امنیت ملی است. او برخلاف اردوغان یک دیدگاه بسیط تمدنی دارد.

گل در ۲۹ اکتبر ۱۹۵۰ در کایسری متولد شد. در این شهر به مدرسه رفت

و برای تحصیل در رشتهٔ اقتصاد در دانشگاه استانبول ثبت‌نام کرد. دکترای خود را از این دانشگاه گرفت و دو سال نیز در لندن و اِکستر گذراند و در دانشگاه ساکاریا به‌عنوان استادیار پذیرفته شد. دو سال اقامت در لندن سال‌های دگرگونی او بود و بر وسعت دید فرهنگی وی افزود. او در این سال‌ها آشنایی بیش‌تری با مدرنیته پیدا کرد. در سال ۱۹۸۱ شغل آکادمیک خود را رها کرد و به‌عنوان مشاور بانک توسعهٔ اسلامی تا سال ۱۹۹۱ در این بانک به خدمت مشغول بود. سال‌های خدمت او در جده به‌عنوان مشاور بانک یاد شده بر عمق اطلاعات و دانش او افزود. او در این بانک با مشکلات جهان اسلام که همواره از شرایط اجتماعی ـ سیاسی آن رنج می‌برد آشنا شد. با شرکت در انتخابات سال ۱۹۹۱، شغل خود را رها کرد و به نمایندگی از استان کایسِری به عضویت پارلمان ترکیه درآمد. اربکان گل را به‌عنوان نایب رئیس امور بین‌المللی حزب رفاه منصوب کرد. وی به این ترتیب به نقطهٔ اتصال حزب خود با جهان خارج مبدل شد. در کنفرانس‌های فراوان شرکت کرد و در نشست‌های گوناگون به‌عنوان نمایندهٔ کشورش حضور داشت. با انتخاب مجدد در انتخابات سال ۱۹۹۵ در دولت پنجاه‌وچهارم به ریاست اربکان به‌عنوان وزیر مشاور منصوب شد و سخنگوی دولت نیز بود. گل در سال ۱۹۹۹ نیز از سوی حزب فضیلت و سپس در سال ۲۰۰۲ از سوی حزب عدالت و توسعه به نمایندگی مجلس انتخاب شد. زندگی سیاسی گل خلاصه‌ای از روند تکامل بازیگران جدید صحنهٔ دگردیسی آناتولی است.

الگوی روشنفکری گل: نجیب فاضل کِساکورِک

احمد حمدی، پدر گل، ابتدا خطیب مسجد شهر کوچک گولوک بود که در پی خدمت نظام وظیفهٔ خود به شغلی در کارخانهٔ دفاع هوایی پرداخت و از همان‌جا نیز بازنشسته شد. گل خواهر و برادری نیز دارد. پدر او دستی در سیاست نیز داشت و در انتخابات پارلمانی سال ۱۹۷۳، به‌عنوان نامزد نمایندگی از حزب رستگاری ملی، شکست خورد. فعالیت گل در برنامهٔ

تبلیغات انتخاباتی رجایی کوتان در کایسِری در سال ۱۹۷۴ اولین تجربهٔ مستقیم سیاسی وی بود.

گل که به خانواده‌ای مذهبی و محافظه‌کار تعلق داشت، در دورهٔ دبیرستان آثار نجیب فاضل کِساکورِک، نورالدین توپچو و سزائی کاراکوچ را مطالعه می‌کرد، که مهم‌ترین روشنفکران مسلمان ترک در آن زمان بودند. به گفتهٔ گل: «مهم‌ترین روشنفکری که تأثیر مهمی بر جهان‌بینی من داشت نجیب فاضل کِساکورِک بود. او نه تنها یک روشنفکر فعال که مبارزی علیه سرکوب و اختناق بود.»(۲۸) افکار گل در جریان پیوند فکری او با جنبش بزرگ شرقی کساکورِک شکل گرفت که قصد آن ترکیب اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم ترک و محافظه‌کاری بود.(۲۹)

برای فهم اندیشه‌های گل می‌بایست تأثیر قاطع کساکورِک بر وی را که ضمن انتقادهای عامه‌پسند از برنامهٔ غربی‌سازی کشور رویکردی اسلام‌گرایانه داشت موردبررسی قرار داد. وی با تأکیدی بر ناسیونالیسم ترک و میراث عثمانی، نقش مهمی در تقارب اسلام و ناسیونالیسم ایفا کرد و به‌عنوان اسلام‌گرایی ناسیونالیست به «دشمن شمارهٔ یک جنبش چپ» در ترکیه مبدل شد. کساکورِک به این ترتیب مهندسی و طراحی فکری جنبشی اسلامی ـ ناسیونالیست و ضدکمونیست را که پیوندی نزدیک با احزاب اسلامی و ناسیونالیست نیز داشت، برعهده گرفت. او در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نماد و نشانهٔ ضدیت با برنامهٔ غربی‌سازی، حزب جمهوریت خلق و جنبش چپ بود. خطابه‌های سیاسی وی القاکنندهٔ نمادها و اشاراتی دینی و عثمانی بود. افکار خود را در نشریهٔ **بویوک دویو** (۱۹۷۵-۱۹۴۳) مدون می‌ساخت و از این طریق، به قصد بازسازی حافظهٔ تاریخی دولت ـ ملت ترک و تبیین رسالتی نوین برای آن، در پی تدوین یک فلسفهٔ سیاسی جدید یا نظام فراگیر اعتقادی با ریشه‌هایی در اسلام و تاریخ عثمانی بود. نیاز یک ملت به فهم تجربهٔ تاریخی و رسالت ملی خود در چارچوب قواعدی اسلامی اندیشه‌محوری کساکورِک در آثار او بود. گل و بسیاری از اسلام‌گرایان جوان،

که در خانواده‌های محافظه‌کار و متدین پرورش یافته بودند، افکار او را به‌راحتی جذب می‌کردند. اندیشه‌های کساکورِک ابزاری برای جوانان سال‌های ۱۹۷۰ در راستای ترویج مفاهیم متعالی در میان ملت بود. به این ترتیب جنبشی راست حول آثار کساکورِک شکل گرفت. یکی از دلایل به‌بار نشستن ایده‌های کساکورِک در خیل توده‌های هوادار وی، آمیزش افکار و شیوه‌هایی بود که با ایجاد همبستگی میان مسلمانان ترک، آنان را از دشمنان داخلی (چپ‌ها و کمالیست‌ها) و خارجی (غربی‌ها و روس‌ها) متمایز می‌ساخت.

ترکیه بعد از کودتای نظامی ۱۹۶۰، موجی از دولت‌های چپ و مجادلات روشنفکری چپ‌گرایانه را از سر گذرانده بود. یکی از سازمان‌های منسجم ضد چپ که واکنشی در برابر ایدئولوژی «غیرالهی» چپ به‌حساب می‌آمد، اتحادیهٔ ملی دانشجویان ترکیه ــ جنبشی دانشجویی با پیوندهایی نزدیک با کِساکورِک ــ بود، که قبلاً از آن یاد شد و وی افکار خود را از طریق شبکه‌های این اتحادیه در آناتولی منتشر می‌ساخت. گل، به‌عنوان یکی از اعضای جوان این اتحادیه، برنامه‌هایی را برای بازدید کساکورِک از کایسری و سخنرانی‌های وی در آن‌جا برگزار می‌کرد. او مسئولیت تبلیغات آبونمان نشریهٔ **بویوک دویو** در کایسری را نیز برعهده داشت و به این ترتیب عدهٔ زیادی را جذب جنبش نمود. آثار کساکورِک در سال‌های دبیرستان و دانشگاه تأثیرات فراوان بر گل بر جا گذاشت. اندیشه‌های کساکورِک سه رکن عمده داشت: (۱) جامعهٔ مسلمان ـ ترک با پشت کردن به زبان، اخلاق و حافظهٔ تاریخی خود، متأثر از سیاست‌های غربی‌سازی، پیوندهای خود را با گذشته گسسته است. (۲) اصلاحات کمالیستی آگاهانه کمر به نابودی توان ذاتی و معنوی ملت ترک بسته است. (۳) عقب راندن پروژهٔ اسلام‌زدایی با یورش «نخبگان حاکم» جدیدی که مؤمن به نوزایی اسلامی ـ ترکی باشند، امکان‌پذیر است. به‌عبارت دیگر کساکورِک از طریق تبیین رسالتی نوین برای جوانان، مبتنی بر بازیابی حافظه و هویت اسلامی ـ ترکی آنان، ناسیونالیسم را با اسلام درآمیخت و وجهی عاطفی بر حرکت سیاسی افزود.

کساکورِک در سال‌های ۱۹۶۰ در مجادلات ضد چپ پیشتاز بود. در اوایل سال‌های ۱۹۷۰ با جنبش دیدگاه ملی اربکان هم‌پیمان شد، اما وقتی اربکان با حزب چپ میانه جمهوریت خلق بلند اجویت دولتی ائتلافی تشکیل داد از حمایت وی دست کشید و شروع به لاس زدن با حزب حرکت ملی الب ارسلان تُرکِش کرد که رهبری جنبش ناسیونالیستی را برعهده داشت. کساکورِک که به‌خاطر انتقادات تند خود از نظام حاکم کمالیستی، بیش‌تر وقت خود را در دادگاه‌ها، تحت بازجویی یا زندان می‌گذرانید، «مظلوم» آناتولی به‌حساب می‌آمد و مبارزات او تأثیر زیادی بر شهرهای محافظه‌کار آناتولی نظیر کایسری داشت. او همچنین به نیّت خلق حافظه‌ای جایگزین برای تاریخ مطروحه در نظام آموزشی کمالیستی و با نوشتن کتبی دربارهٔ تاریخ عمومی، به رویش نسل جدید مورّخانی یاری داد که مبدع تاریخی نوین مبتنی بر نقد پروژهٔ غربی‌سازی شدند. افزون بر این، نظریه‌های توطئه خاص وی، نقش مهمی در خلق یک «تاریخ پنهان» ایفا نمود. او کوشید تا با رمزگشایی از نیّات دشمنان اسلام، امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه، بی‌عدالتی اعمال شده علیه ملت مسلمان ترک را به نمایش گذارد. شخصیت مسلمان ـ ترک ساخته و پرداختهٔ کساکورِک در کتب او همواره ضدکمونیست، ناسیونالیست و از جان گذشته بود. از نگاه کساکورِک، رسالت ملت ترک دفاع از اسلام و نقش‌آفرینی به‌عنوان «شمشیر» دین علیه غرب است. او به‌شدت ضدسلفی بود، از نگاه عَرَبی به اسلام انتقاد می‌کرد و در نوشته‌هایش به سیدقطب و مودودی می‌تاخت. گل نیز به‌عنوان یکی از پیروان نزدیک کساکورِک در برخی، اگر نه تمامی، نظرات او شریک بود. او بعد از فارغ‌التحصیلی از دبیرستان، عزیمت به استانبول و ورود به دانشگاه، ضمن برقراری مناسبات نزدیک‌تر با جنبش بویوک دویو به اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه پیوست.(۳۰) او اما خود هیچ‌گاه مبتکر یا مبدع افکار و سیاست‌های تازه نبود و بیش‌تر ـ با خصوصیتی که بازتاب‌دهندهٔ شخصیت محتاط و محافظه‌کار اوست ـ دنباله‌رو دیگران و مصرف‌کنندهٔ افکار و سیاست‌های آنان بود. گل به‌عنوان ناسیونالیستی

اسلام‌گرا و در عین حال تا حدودی طرفدار اتحادیهٔ اروپایی، برخوردار از باورها و هویت‌هایی «دو پاره» و از طریق برقراری مناسبات داخلی و بین‌المللی با حداقل خطرپذیری، در پی تداوم اقتدار خود بود. ترس از ارتکاب خطا از وی شخصیتی بی‌رغبت به ابتکار عمل‌های بزرگ ساخته بود که موجب می‌شد در دوران تصدی پست نخست‌وزیری و وزارت امور خارجه نیز به‌ندرت سیاستی ابداع یا فکری نو عرضه کند.

گل در دوران تحصیل در دانشگاه و در روزهای اوج مناقشات ایدئولوژیک، عضو فعال اتحادیهٔ ملی دانشجویان ترکیه محسوب می‌شد. یکی از فعالیت‌های اصلی اتحادیهٔ شرکت در گرامی‌داشت جنگ داردانل[1] بود که همه ساله با بازدید از گورستان قربانیان این جنگ صورت می‌گرفت. کسانی که با دیدگاه اسلامی-ترکی پرورش یافته‌اند معمولاً بیش از جنگ استقلال به جنگ داردانل تأکید دارند. گل در استانبول به منظور آشنایی با گفتمان حقوق اسلامی و ترکی، به مطالعهٔ آثاری از ارول گونگور، ادریس کوچوکومِر و جمیل مریج پرداخت و به‌عنوان دانشجوی فوق‌لیسانس در دانشگاه استانبول با نوزات یالچین تاش و صباح‌الدین زعیم گیل، دو تن از دانشمندان تراز اول مسائل اسلامی-ترکی، همکاری داشت. او ضمن اشتغال به تدوین رسالهٔ خود، سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۷۸ را با استفاده از بورس سخاوتمندانهٔ یک بنیاد محافظه‌کار (بنیاد ملی فرهنگ) که به مطالعهٔ زبان‌ها اختصاص داشت، در لندن گذراند. او طی این سال‌ها رسالهٔ خود را تحت عنوان: «برقراری مناسبات اقتصادی میان ترکیه و کشورهای اسلامی» به پایان رساند. راهنمای او نوزات یالچین تاش، پدر سنتز اسلامی-ترکی —معجونی عقیدتی برای قالب‌ریزی جوانان و مردم بر انگارهٔ کودتای نظامی ۱۹۸۰— بود. بررسی دقیق رسالهٔ دکتری گل نشان‌دهندهٔ سبک نگارش بی‌روح وی و خالی بودن آن از هرگونه تفکر مفهومی است.

---

۱. تنگه‌ای در شمال غربی ترکیه که دریای اژه و دریای مرمره را به‌هم می‌پیوندند و صحنهٔ نبرد ناکام متفقین در جنگ جهانی اول بود. ـ م.

گل به‌عنوان یکی از پیروان نزدیک کساکورِک، اصلاحات کمالیستی را نه راه‌حل مهم‌ترین مشکلات ترکیه ــ چون نقش دین در سپهر عمومی و مسئلهٔ کردی ــ که بیش‌تر یک مشکل می‌داند. او بیش از آن‌که یک ناسیونالیست قوم‌گرای ترک باشد هوادار وحدت اسلامی است. اسلام را مهم‌ترین ملات هویت ملی می‌شناسد، اسلام و میراث عثمانی را هویت مشترک مردم ترکیه قلمداد می‌کند، و مسئلهٔ کردی را واکنشی در برابر ناسیونالیسم ترک دولت ـ ساخته به‌حساب می‌آورد. از نگاه او مسئلهٔ کردی، چنانچه حکومت ترکیه، با دست کشیدن از ناسیونالیسم ترک، بر هویت اسلامی کشور تکیه کند، قابل‌حل خواهد بود. گل می‌گوید:

من در کایسری متولد شده‌ام و دوست من در وان. تولد هیچ‌یک از ما نیز در دست خودمان نبوده است. ما می‌بایست مسئلهٔ کردی را از دریچهٔ ایمان مشترکمان ببینیم... وقتی ما در میادین مختلف طرابلس کارپ (لیبی)[1] یا داردانل می‌جنگیدیم چه کسی از قومیت ما می‌پرسید؟! هیچ‌کس حتی به فکر قومیت ما نیز نبود، چون در اخلاق اسلامی جایی نداشت. ما از چنین زمینه‌ای برخاسته‌ایم... جمهوری ترکیه با نظام اقتدارگرا و تک‌حزبی خود، سیاست‌هایی را به اجرا گذارد که نه فقط شهروندان کرد، که ترک‌ها را نیز به نابودی کشانید... حکومت هنوز هم بر کوه جوکورجا می‌نویسد: «خوشبخت کسی است که خود را ترک می‌داند.» هنوز هم چنین شعارهایی در مرکز دیار بکر نوشته شده‌اند. متأسفانه ناسیونالیسم ترک چهرهٔ فاشیسمی نژادپرست یافته است... منبع تمایز در ترکیه همواره نه قومیت که مسلمانی بوده است.(۳۱)

گل معتقد است که، «اخوت اسلامی ملات یکپارچگی کشور و ایمان مشترک

---

۱. جنگ ایتالیا و ترکیه، بین امپراتوری عثمانی و ایتالیا (۱۹۱۲-۱۹۱۱) که در ایتالیا به نام جنگ لیبی خوانده می‌شود. ـم.

راه‌حل این معضل است.» اما زمانی که فیکرت بیلا، ستون‌نویس روزنامهٔ *ملیّت*، در یک برنامهٔ تلویزیونی از گل دربارهٔ ابراز چنین سخنانی پرسید، وی قاطعانه آن را تکذیب کرد. هر چند تکذیب او شرایط را وخیم‌تر ساخت، چون این اظهارات بعد از مصاحبه نیز منتشر شد. چه‌بسا بهتر بود وی، با توجه به درستی اظهارات خود در قالبی جامعه‌شناسانه، از آن دفاع می‌کرد. گل در هر صورت با نفی گذشتهٔ خود راه آسان‌تر را ترجیح داده است.(۳۲) نکتهٔ پایانی سخنان گل و اشارهٔ او به شعارنویسی حکومت روی دیوارها و کوه‌ها با مضمون، «خوشبخت کسی است که خود را یک ترک می‌داند،» واکنش شدید نظامیان را برانگیخت. ارتش در بیانیه‌ای که دقیقاً بعد از نامزدی گل صادر شد، تأکید کرد: «کسانی که با سخنان آتاتورک مشکل دارند، همواره در زمرهٔ دشمنان این ملت خواهند بود.»

گل، عامل انشعاب در حزب فضیلت

شماری از شهرهای آناتولی در سایهٔ سیاست‌های اقتصادی نو لیبرال اوزال به پایگاه‌های تجربی مدرنیته اسلامی مبدل شدند و با همسو دانستن اسلام و مدرنیته از عوامل اقتصادی برای خلق یک جامعهٔ مدنی توانمندتر با ریشه‌هایی در سنتز نو پدید منفعت و هویت، سود جستند. کایسری با جمعیتی بالغ بر یک میلیون نفر، که مرکز تولید محصولات مختلف از کابل تا پارچه و لوازم منزل بود، با سود جستن از سیاست‌های اقتصادی اوزال، شاهد ظهور اولین طبقهٔ کارآفرینانی بود که چشم‌انداز سیاسی کشور را تغییر دادند. طبقهٔ کارآفرینان جدید که در انشعاب حزب فضیلت رجایی کوتان نیز نقش اساسی داشت، به محرک فرآیند نوین دگردیسی ترکیه و پایگاهی برای حمایت از حزب عدالت و توسعه مبدل شد. گل که از سال ۱۹۹۱ نمایندگی کایسری در پارلمان را برعهده داشت، با آگاهی کامل از این دگردیسی ژرف، به نخبگان نوظهور اقتصادی نزدیک شد. این طبقه خواهان تقابل با دولت نبود و در عین حال که از سیاست‌های ضداتحادیهٔ اروپایی احزاب رفاه و فضیلت

پشتیبانی نمی‌کرد، طالب سیاست‌های اقتصادی توسعه ـ محور، تداوم نقش حمایتی دولت، تعرفه‌های نازل‌تر و مرزهای باز برای مبادلات تجاری و به دلایل بنیانی هوادار سیاست اروپایی ترکیه بود. طبقهٔ کارآفرینان جدید به‌جای براندازی نظام سیاسی از طریق حمایت از احزاب رفاه و فضیلت، درپی رخنه در این نظام بود. بورژوازی اسلامی که حزب فضیلت را مانعی در برابر دیدگاه خود می‌دید، از انشعاب این حزب جانبداری کرد.

گل با به‌دست گرفتن رهبری بورژوازی جدید آناتولی، نقش محوری در انشعاب و دگردیسی جنبش اسلامی ایفا نمود. او با اعلام حمایت از اتحادیهٔ اروپایی و مناسبات نزدیک‌تر با آمریکا و خاورمیانه، ضمن برخورداری از حمایت انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، به نماد گسست از جنبش دیدگاه ملی مبدل شد. بورژوازی نو پدید کاملاً به این نکته آگاه بود که بهروزی و پیشرفت آن مستلزم بهبود مناسبات با دولت و طرفداری از سیاست‌های هوادار اتحادیهٔ اروپایی است. به گفتهٔ محمد بِکار اوغلو، شکاف درونی حزب فضیلت در کنوانسیون انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه آشکار شد:

> کنوانسیون انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل به عرصهٔ قدرت‌نمایی اصلاح‌طلبانی مبدل شد که حول محور گل گرد آمده بودند. حتی زمانی که رجایی کوتان، رهبر فضیلت، قبل از عزیمت برای شرکت در برنامهٔ دیگری درخواست سخنرانی در کنوانسیون را کرد، درخواست وی موردقبول واقع نشد و او ناگزیر نشست را ترک گفت. رهبری سابق و کنونی انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از اربکان و مدیریت حزب فضیلت به‌شدت انتقاد کردند. سخنرانان این کنوانسیون طیب اردوغان و عبدالله گل بودند که دیدگاه‌ها و سیاست‌های خاص خود را در آن مطرح ساختند.(۳۳)

در واقع، کنوانسیون دهم انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل با انتقاد از سیاست‌های حزب فضیلت و رهبری «نخ‌نمای» آن بذر شکاف در آن را

کاشته بود. رهبران پیشین و جدید این انجمن مباحث دقیقی را علیه سیاست‌های حزب فضیلت و نیاز آن به رهبری و سیاست‌هایی نوین که در تقابل با حکومت نباشد، مطرح ساختند. در کنوانسیون یاد شده گروه هوادار گل علیه رجایی کوتان بسیج شدند و کنوانسیون به میدان منازعهٔ قدرت بر سر رهبری حزب فضیلت مبدل شد.(۳۴) این کنوانسیون، که اردوغان نیز در آن به‌شدت از رهبری حزب انتقاد کرد، نقطهٔ عطفی در انشعاب جنبش اسلامی در ترکیه بود. بورژوازی آناتولیایی نیز با پیوستن آشکار به گل و همکاران او علیه تشکیلات کهنهٔ اربکان قد علم کرد.

گل تا حد زیادی اهداف مسلمانان آناتولی را نمایندگی می‌کرد که با هدف حمایت از بازیگران جدید علیه آنچه سیاست‌های سرکوبگرانهٔ حکومت می‌دانست، همواره در پی یک مشروعیت خارجی بود. وی کاملاً با سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول موردنظر کمال درویش موافق بود و آن‌ها را با دقت تمام اجرا می‌کرد. سیاست‌هایی که به باور برخی حاصل آن نابودی کشاورزی و بخش روستایی بود. هدف سیاست‌های اقتصادی درویش حذف یارانه‌های کشاورزی و حمایت از تشکیل دولتی تازه بود که از «فعالیت‌های اقتصادی» فاصله داشته باشد. گل نیز، به‌عنوان معمار اصلی سیاست‌های اقتصادی دولت، فارغ از ریشه‌ها و تعلقات روستایی به مراکز عمدهٔ تجاری (کایسری) وابسته بود، بر نقش امور مالی در اقتصاد بیش از رشد تأکید داشت و بازار بورس و سیاست‌های پولی و مالی را مهم‌تر از تولید یا اشتغال قلمداد می‌کرد. سیاست‌های اقتصادی او به پراکندگی جمعیت در شهرها ــ که مردم در آن در عین جدایی زندگانی جمعی دارند ــ یاری داد. بافت پراکندهٔ شهرهای ترکیه در آینده خیلی راحت می‌تواند به کانونی برای ناسیونالیسم افراطی مبدل شود. گل که به‌تدریج به منتقد یارانه‌های دولتی در نواحی روستایی مبدل شده بود، هیچ‌گاه نتوانست مناسبات کاری با این نواحی برقرار سازد.

نتیجه‌گیری

ترکیهٔ نوین در بحبوحهٔ تضادهایی میان آنچه بوده و آنچه می‌خواهد باشد در حال تکامل است که بازتاب آن را در سیاست‌های دولت اردوغان ـ گل می‌توان مشاهده کرد. ترکیه تحت رهبری حزب عدالت و توسعه آمیزه‌ای از میراث عثمانی، رسالت اجتماعی و آرمان کمالیستی اروپایی شدن است. هم اردوغان و هم گل به «رسالت» غربی ترکیه پای‌بندند و پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی را یک ضرورت می‌دانند. آنان این سیاست را عامل قوام ترکیه به‌حساب می‌آورند نه یک تقلید فرهنگی. هر دوی آنان نماینده‌ای از هویت ترکیبی کشورند؛ و بدون این‌که در ترکیهٔ امروز و یا در گذشتهٔ عثمانی آن متوقف بمانند آینده را فرصتی برای بازآفرینی ترکیه‌ای نوین می‌دانند، که هم مسلمان و هم اروپایی است.

یادداشت‌ها

1. Ergun Yıldırım and Hayrettin Özler, "A Sociological representation of the Justiceand Development Party (AKP): Is it a political design or a political becoming?," *Turkish Studies*, 8 (March 2007), 5-24; Nur Vergin, "Siyaset ile Sosyolojinin Buluşduğu Nokta," *Türkiye Günlüğü*, 76 (2004), 5-9.
2. Fatih Rıfkı Atay in *Zetindağı* (Istanbul: Remzi Kitapevi, 1943) examines the sources of these historical fears among the first generation of the Republican elite.
3. Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1812-1922* (Princeton: Darwin Press, 1996).
4. Turan Yılmaz, *Tayyip: Kasımpasa'dan Siyasetin On Saflarına* (Istanbul: Ümit, 2001).

۵. نقد اردوغان بر حمایت دادگاه اروپایی حقوق بشر بازتاب‌دهنده ذهنیت او بود. او در این‌باره گفت: «من معتقدم اخذ چنین تصمیمی از سوی کسانی که هیچ ربطی با این حوزه [دین] ندارند، بدون مشورت با خبرگان اسلامی خطاست.» خبرگزاری نیمه‌رسمی آناتولی سخنرانی نخست‌وزیر را این‌گونه گزارش کرد: «من از آخرین تصمیم دادگاه اروپایی حقوق بشر شگفت‌زده‌ام! از این رأی اطاعت خواهم کرد، چون تصمیمی حقوقی است، اما تا جایی که به حقوق و آزادی‌ها مربوط می‌شود آن را خطا می‌دانم. چرا با این رأی مخالفم؟ چرا و چگونه ممکن است فردی تنها با پوشاندن موی سرش ناقض آزادی آموزش، دین و وجدان باشد؟ دادگاه می‌گوید 'دین هیچ‌گاه نباید از مرز قانون عبور کند.' دختر من چنین ادعایی ندارد. او از روسری استفاده می‌کند، چون یک الزام دینی است. ما باید به آن احترام بگذاریم. دادگاه حق اظهارنظر در این‌باره ندارد. تنها علمای دین باید درمورد روسری اظهارنظر کنند. باید در این مورد به خبرگان دین در دین یهود، مسیحیت و اسلام مراجعه کرد تا روشن شود که این یک الزام دینی است یا نه. چنانچه آنان آن را یک الزام دینی بدانند باید به آن احترام گذارد و چنانچه نظری نداشته باشند، مسئله فرق می‌کند و رنگ سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. نظر من این است که این امر یک تکلیف دینی است. من در این زمینه [اسلام] درس خوانده‌ام. در دانمارک، وقتی روزنامه‌نگاری، در جریان یک کارگاه آموزشی درباره ترکیه، از وی درخصوص تقدم باورهای دینی بر التزام وی نسبت به حقوق بشر پرسید، اردوغان پاسخ داد: «باورهای مقدس من مقدّم بر آزادی بیان‌اند. ما از دیگران انتظار داریم به حضرت محمد (ص)، پیامبر ما، احترام بگذارند. همان‌طور که ما به حضرت مسیح (ع) و حضرت موسی (ع) احترام می‌گذاریم.» این بحث در چارچوب نقاشی

کارتن یک روزنامهٔ دانمارکی از حضرت محمد (ص) صورت گرفته بود. **ملّیت**، ۱۷ نوامبر، ۲۰۰۵.

6. Avni Ozgurel, "Erdoğan'in sınırları," *Radikal*, June 21, 2006.
7. Debrah Sontag, *New York Times*, May 11, 2003.
8. Muhammed Pamuk, *Yasaklı Umut*: *Recep Tayyip Erdoğan* (Istanbul: Birey, 2001), 3rd edn, p. 21.
9. Erdoğan's interview in *Vatan*, September 28, 1994.
10. According to Roger Dale, a hidden curriculum refers to the unwritten body of shared understanding that shapes the conduct of the classroom. Dale, "Implications of the Rediscovery of the Hidden Curriculum for the Sociology of Teaching," in Denis Gleeson (ed.), *Identity and Structure*: *Issues in the Sociology of Education* (Driffield: Nafferton Books, 1977).
11. Pamuk, *Yasaklı*, p. 22.
12. M. Cağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kuron'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* (Istanbul: Bilgi, 2004), pp. 133-204.
13. Erdoğan's interview in *Vatan*, September 28, 1994.
14. Recep Tayyip Erdoğan, *Bu Sarkı Burada Bitmez* (Istanbul: Nesil, 2001), p. 47.
15. Serdar Turgut, "AKP Beyaz Türk İktidarını Yıktı," *Habertürk*, June 3, 2004; Ertuğrul Özkök, "Beyaz Türklerin Tasfiyesi mi," *Hürriyet*, April 21, 2006. Are we experiencing a revolution of the first generation rural-origin "strangers" in the cities? Did this revolution start the exclusion of the "white Turks"? As a result of Atatürkist reforms and urbanization, Turkish society experienced a major social mobility movement, and many rural-origin students made it to colleges and now play an important role in the governance of the country. The new head of the Central Bank, Durmuş Yılmaz, who comes from a traditional family background, was appointed by the AKP government and this led to a major debate over the exclusion of the "white Turks" by the "black Turks."
16. For the most detailed interview about Erdoğan's life, see Fatma Aksu's interview in *Meydan*, September 26-October 14, 1994.
17. Cevdet Akçalı, "Başbakan Erdoğan'ın bir itirafı, Türkiye'de küanunları kim yapıyor?," *Yeni Şafak*, July 27, 2004.
18. Stephen Kinzer, "Will Turkey Make It?" *New York Review*, July 15, 2004, p. 42.
19. AKP Programme, 2:8.
20. Mehmet Özgül, "Erdoğan ile Kurt Iscisi Boran'ın tartismasi," *Özgür Politika*, December 27, 2002. http://www.ozgurpolitika. org/2002/12/27/hab 18b.html

21. Erdoğan, "Atatürk'ün dünya görüşünün temeli akılcılıktır," *Milliyet*, November 10, 2004, http://www. milliyet.com.tr/ 2004/11/10/son/sonsiy06.html.
22. Deborah Sontag, "The Erdogan Experiment," *New York Times*, May 11, 2003.
23. Erdoğan's speech, *Milliyet*, November 10, 2004.
24. Erdoğan, "Atatürk'ün dünya görüşünün temeli akılcılıktır," *Milliyet*, Novermber 10, 2004, http://www.milliyet.com.tr/ 2004/11/10/son/sonsiy06.html
25. Erdoğan speech, *The New Anatolian*, April 26, 2006.
26. Erdoğan speech, *The New Anatolian*, April 26, 2006.
27. Emin Cölaşan, "Bay Gül'ün Dünü ve Bugünü," *Hürriyet*, November 23, 2006.
28. Interview with Abdullah Gül, August 8, 2005 (Ankara).
29. Interview with Abdullah Gül, August 8, 2005 (Ankara).
30. M. Çağatay Okutan, *Bozkut'tan Kuran'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* (Istanbul: Bilgi Universitesi Yayınları, 2004) p. 205.
31. Mehmet Metiner, *Yemyesil Seriat Bembeyaz Demokrasi* (Istanbul: Doğan Kitap, 2004), pp. 481-482.
32. Emin Cölaşan, "Inkar size yakışır mı Abdullah bey," *Hürriyet*, May 3, 2007.
33. Mehmet Bekaroğlu, *"Adil Düzen" den "Dünya gercekleri" ne: Siyasetin Sonu* (Ankara: Elips, 2007), p. 223.
34. *Hürriyet*, April 9, 2000.

۵

وجوه سکولاریسم

به تاریخ نوین ترکیه می‌توان چون «تعارضی بین دو ترکیهٔ متفاوت» و انشقاقی میان دو گروه اسلامی و سکولار نگریست.(۱) در مثال ترکیه، سکولاریسم که عموماً به‌عنوان جدایی دین و سیاست از آن یاد می‌شود، برچسبی برای گروه‌های مترقی، پروژه‌ای برای مدرنیزاسیون حکومتی، مدلی برای ترویج اسلام روشنفکری، و نیز راهبردی در راستای نفی معارضهٔ دینی است. بررسی سکولاریسم، از آن‌روکه در پی بازتعریف معنا و نقش دین در جامعه است، و نیز اسلام‌گرایی، به‌عنوان مفاهیمی متعامل و اثرگذار بر یکدیگر، اهمیت فراوان دارد. سکولاریسم در چنین قالبی نوعی «راه‌حل سیاسی» برای مهار و بازآفرینی اسلام بر اساس الزامات حکومت و نخبگان سیاسی حاکم است. هر چند گسترش فضاهای فرصت اقتصادی و سیاسی، عمدتاً در دهه‌های اخیر، موجب شده تا چنین راه‌حلی، در پوشش قانون اساسی، در معرض نوسازی، بازنگری و حتی مخالفت قرار گیرد. تا حدی‌که می‌توان گفت ظهور ترکیه‌ای جدید بستگی به نحوهٔ تسویه‌حساب دین و سیاست و لزوماً حل‌وفصل آن در فرآیندی دموکراتیک دارد. من در این فصل به بررسی بحث کلیدی مرزبندی جدید بین دین و سیاست، با نگاهی به برداشت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم در چارچوب میراث کمالیسم، و نیز شرایط متحول بازار، خواهم پرداخت. ابتدا با

تمرکز بر مناسبات تحلیلی و عِلّی میان سکولاریسم، دموکراسی و اسلام، مباحث نظری جاری در این حوزه را بررسی خواهم کرد. بخش دوّم این فصل به تجزیه‌وتحلیل منابع بخش‌بندی سکولاریسم کمالیستی بین سه وجه متقابل، که زاییدهٔ مناسبات متحول حکومت ــ جامعه‌اند، اختصاص دارد. در بخش آخر نیز قرائت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم در چارچوب آموزش‌های محوری دینی و مسائلی چون روسری تجزیه‌وتحلیل خواهد شد.

الگوهای سکولاریسم

ادبیات توسعهٔ سیاسی، که تقریباً به‌طور کامل مبتنی بر تجربهٔ اروپایی است، بر محور حذف دین از سیاست و حیات اجتماعی از طریق فرآیند سکولاریزاسیون ــ به‌عنوان بخشی از یک توالی خطی تاریخی ــ با فرض مثبت و مترّقی بودن آن استوار است.(۲) بررسی مفهوم سکولاریزاسیون در بافتی گسترده‌تر از آن‌رو اهمیت دارد که در حال حاضر، به‌رغم ریشه‌های غربی آن، در بطن مطالعات جنبش‌های اسلامی معاصر جای گرفته است. بسیاری از رهروان جنبش‌های اسلامی، یا کسانی که خود را مسلمانانی «آگاه» می‌دانند، سکولاریسم را، با همسان‌پنداری آن با غرب‌گرایی و گونه‌ای از استعمار داخلی و بی‌دینی، نفی می‌کنند.(۳) بررسی مناسبت بین دین و سیاست، با نگاهی به سکولاریزاسیون به منزلهٔ فراگردی غیرخطی، تثبیت نشده و دستخوش فراز و نشیب، دربرابر تلقی آن به‌عنوان ثمرهٔ گریزناپذیر مدرنیته، می‌تواند مفیدتر باشد. سکولارسازی و اسلامی‌سازی فراگردهایی مانعة‌الجمع نیستند، امکان تعامل بین آن‌ها وجود دارد و تغییراتی در هر دو سو قابل‌تحقق‌اند. در نمونهٔ ترکیه، افکار و روش‌های اسلامی، از مجاری گوناگونِ محصول قبض و بسط فضاهای فرصت در بازار و سپهر عمومی، مجال نفوذ و راهیابی به نهادها و سیاست‌های حکومتی را دارند.

در نمونهٔ غربی نیز، دو قرائت از سکولاریسم وجود دارد: قرائت

انگلیسی-آمریکایی و قرائت فرانسوی.(۴) تی. جِرمی گان[1] در مقایسه‌ای بین سکولاریسم انگلیسی-آمریکایی و فرانسوی به این مقوله می‌پردازد:

> اصطلاح «آزادی دینی» در آمریکا، برخلاف فرانسه، که در آن «لائیسیته»[2] دلالت ضمنی بر دفاع از حکومت در برابر زیادروی‌های دینی دارد، بیش‌تر دال بر دفاع از دین در برابر زیاده‌روی‌های حکومت است. در نتیجه آمریکایی‌ها احتمالاً نسبت به قوانین حکومتی ناظر بر دین بدگمان‌ترند تا فرانسوی‌ها، که بیش‌تر دغدغهٔ فقدان مقرراتی ناظر بر تحرکات دینی را دارند. چنین تمایزی را می‌توان حداقل به‌عنوان یک نظریه تلقی کرد.(۵)

قرائت آمریکایی، با دغدغهٔ آزادسازی دین از قید حکومت، سازگاری بیش‌تری با دین دارد تا الگوی فرانسوی که بر نقش حکومت و آزادسازی سپهر سیاسی از نفوذ دین پای می‌فشارد. الگوهای معطوف به نسبت بین دین و سیاست را می‌توان در میانهٔ این دو غایت جست و شرایط خاص هر جامعه، تعیین‌کنندهٔ برداشت و رفتار آن در قبال سکولاریسم است. سکولاریسم در چنین قالبی، می‌تواند به معنای ضدیت با روحانیت، یا بی‌طرفی حکومت، یا حذف مفاهیم و نمادهای دینی از سپهر عمومی باشد.

من در این فصل وجه سوّمی برای فهم سکولاریسم ارائه خواهم داد و آن شیوهٔ کنترل نهادها و شعائر دینی در نمونهٔ ترکیه است. در این وجه از سکولاریسم، که دلالت بر کنترل دین از سوی حکومت دارد، حکومت با تأسیس نهادهایی، به قصد نظارت بر نمادها، زبان، رهبری و شبکه‌های دینی سه هدف را دنبال می‌کند. ابتدا در پی ابداع قرائت خاص خود از اسلامی روشنفکری است که مروج پروژهٔ مدرنیزاسیون حکومت باشد. ثانیاً از اسلام به‌عنوان منبعی برای شکل‌دهی هویت ملی و ترسیم مرزهای بیرونی جامعهٔ سیاسی بهره می‌گیرد. ثالثاً آن را در راستای کسب مشروعیت و جلوگیری از

---

1. T. Geremy Gunn

2. laicité

بهره‌گیری گروه‌های مخالف از دین علیه حکومت مورد استفاده قرار می‌دهد. بر سکولاریسم ترکیه، مفهوم *مهار* دین بیش از *آزادی دین* یا *آزادی از دین* چیره است. در چشم‌اندازی تاریخی، سکولاریسم ترکیه در سایهٔ میراث عثمانی، متضمّن مهار اسلام از طریق نهادهای حکومتی؛ سیاسی شدن اسلام در قرن نوزدهم و پس از آن؛ و برداشت ژاکوبنی ـ فرانسوی از سیاست، دین و جامعه شکل گرفت. به‌عبارت دیگر نوعی هم‌زیستی بین قرائت‌های بسته و سیاست‌زده از اسلام از یک‌سو، و وجوه بسته و عقل‌باورانه در فهم سکولاریسم از سوی دیگر برقرار بوده است. در نتیجه می‌توان گفت بنیادگرایی دینی و سکولار هر دو به شکل‌گیری یکدیگر مدد رسانده‌اند. هر چند با لحاظ تعمیق جامعهٔ مدنی و نقش تکاملی طبقات میانهٔ جدید در ترکیه، می‌توان شاهد قرائت‌های روادارتر و گشاده‌تر اسلام و سکولاریسم نیز بود که در آن نه فقط اسلام بلکه باورها و مفاهیم سکولاریسم نیز در معرض دگردیسی‌های عمده قرار گرفته‌اند. به‌عنوان مثال، بخش‌های مذهبی‌تر و سنّتی‌تر جامعه، در پاسخ به قرائت غالب سکولاریسم، بر تفسیر سکولاریسم به‌عنوان آزادی دین (یا آزادی *برای* دین) تأکید دارند، در حالی که برخی کمالیست‌های تندرو و دیدگاه‌های چپ سکولاریسم را به‌عنوان آزادی *از* دین تفسیر می‌کنند.

در غرب، برداشت‌های مختلف از سکولاریسم به شکل‌گیری مباحث نظری نیز دامن زده‌اند. بنا به باور بی‌خو پارِخ، نظریه‌پرداز شاخص سیاسی:

> سکولاریسم وجوه مختلف دارد که دو وجه آن بسیار رایج‌اند. وجه رقیق‌تر آن، قائل به جدایی **حکومت** و **دین** است و اعتقاد دارد که حکومت نباید دینی را تحمیل، نهادینه یا رسماً تأیید کند ... و به‌طور کلی باید موضعی کاملاً بی‌تفاوت نسبت به دین داشته باشد. وجه غلیظ‌تر آن نیز در عین باور به جدایی **سیاست** و **دین**، مباحث و مشورت‌ها را صرفاً در قالب دلایل سکولار برمی‌تابد.(۶)

الگوهای گوناگون دین-سیاست در بافت‌های تاریخی ریشه دارند و می‌توان چهار عامل اجتماعی-تاریخی را در تکامل الگوهای مناسبات این دو شناسایی نمود: (۱) نقش دین در استقرار دولت-ملت مدرن؛ (۲) وجود انحصار دینی یا تنوع دینی در چارچوب باورهای متعارض؛ (۳) بسته یا گشاده بودن قرائت رایج از دین و سکولاریسم؛ و (۴) نقش ساختار اقتصادی حکومت در چارچوب پیوند آن با ساختار متکثر طبقاتی، به‌خصوص نقش بورژوازی. پروژهٔ مدرنیزاسیون کمالیستی *علیه* نهادها و رفتارهای دینی اجرا شد، درحالی‌که انقلاب آمریکا شاهد حضور نهادهای دینی، به منظور آزاد گذاشتن مردم و جلوگیری از دخالت حکومت در امور دینی آنان، بود. افزون بر آن، در مثال آمریکا، همواره نهادها و رفتارهای رقیب وجود داشته‌اند درحالی‌که بنا به سنّت، هم در فرانسه و هم در ترکیه، تنها یک دین منحصراً عهده‌دار تفسیر و تبیین نقش الهیات بوده است. در نتیجه اختلافات نظری (قرائت‌های بسته و گشاده) و نهادهای رقیب دینی (کثرت‌گرایی دینی) شکل و محتوای سکولاریسم را در هر جامعه مشخص می‌سازند و مرز بین دین و سیاست را می‌توان بالحاظ قرائت‌های بسته و گشاده (یا شکیبا و ناشکیبا) از دین و سکولاریسم در هر جامعه ترسیم کرد.

در این رابطه آلفرد اِستِپَن[1] چنین نتیجه می‌گیرد:

> در حال حاضر عملاً هیچ دموکراسی غربی اروپایی قائل به تفکیک خشک و خصمانهٔ کلیسا و حکومت نیست. در واقع غالب آن‌ها راه‌حلی برآمده از سازوکارهای دموکراتیک را برای آزادسازی دین از دخالت‌های حکومت ترجیح می‌دهند و همهٔ آن‌ها به آزادی گروه‌های دینی، نه فقط در حوزهٔ خصوصی که در شکل‌دهی جامعهٔ مدنی باور دارند ... «آموزه» الگوی اروپای غربی را، فراتر از جدایی کلیسا و حکومت، می‌بایست در بطن ساخت‌وساز مستمر سیاسی در فرآیند «رواداری‌های دوسویه» جست‌وجو کرد. به واقع،

---

1. Alfred Stepan

«جدایی کلیسا و حکومت» در فرهنگ مدرن دموکراسی اروپای غربی را تنها در بافت «رواداری‌های دوسویه» می‌توان تفسیر نمود.(۷)

مقصود استپن از «رواداری‌های دوسویه» استمرار گفت‌وگوی بین حکومت و دین بر سر مرز بین این دو در قلمرو مستقل طرفین و بر اساس احترام متقابل است. این نکته نه به مفهوم جدایی مطلق که همکاری کامل بین این دو است، مادام‌که حریم سپهر مستقل متقابل محفوظ بماند. بر اساس نظر استپن می‌توان چنین نتیجه گرفت که رواداری دوسویه مستلزم سکولاریسمی گشاده و شکیبا از سویی و قرائتی کثرت‌گرا از دین از دیگر سو است. به‌عبارت دیگر سکولاریسمی ستیزه‌جو و ناشکیبا با جهت‌گیری عقل‌گرایانه و فارغ از هر اشاره‌ای به خداوند یا نظم هنجاری توحیدی، زهر هر مصالحه‌ای است. سکولاریسمی از این‌گونه، ضد یکتاپرستی و دشمن دین است و هیچ نمادی از دین در سپهر عمومی را برنمی‌تابد. قرائتی روادار از سکولاریسم، بدون این‌که درصدد حذف نهادها و هنجارهای دینی از سپهر عمومی باشد، با دیدگاه‌های متنوع دینی سازگار و همساز است. افزون بر آن، سکولاریسم شکیبا از ارزش‌های دینی برای قوام نظم اجتماعی و سیاسی موجود بهره می‌گیرد و درپی حذف هیچ قرائتی، چه دینی و چه غیردینی، از آن نیست. غلبهٔ وجه نخست سکولاریسم، با توجه به هدف آن ــ پاک‌سازی دین از سپهر عمومی و نفی نقش آن در تبیین مفهوم حیات طیبه برای شهروندان ــ ناخواسته موجب سیاسی‌تر و جسورتر شدن دین، خصوصاً در کشورهایی چون هند و ترکیه، خواهد شد. به‌طور خلاصه، سکولاریسم وجوه شکیبا و ناشکیبا، یا گشاده و بسته، دارد و گونهٔ ناشکیبا و بستهٔ آن همان وجهی است که می‌توان آن را بنیادگرایی سکولار نامید.

لازمهٔ برقراری «رواداری دوسویه» بین دین و سیاست، رواج قرائتی روادار و کثرت‌گرا از دین است. در بسیاری موارد شکل‌گیری سکولاریسمی از این‌گونه در سایهٔ نوعی منطق دینی صورت می‌گیرد و برداشت رایج از دین

نیز، چنانچه ناشکیبا، بسته و ناسازگار با برداشت سکولار از زندگی و سیاست باشد، نوعی «بنیادگرایی» محسوب خواهد شد. بنیادگرایان دینی که دین را به‌عنوان چارچوبی جامع برای زندگی و سیاست می‌پندارند، احتمالاً موجب به افراط کشیده شدن نگرش گروه‌های سکولار نسبت به دین خواهند شد. به این ترتیب در حالی که ادیان شکیبا بیش‌تر از سکولاریسم حمایت می‌کنند، ادیان ناشکیبا، به‌عکس، نسبت به همهٔ اشکال سکولاریسم خصومت می‌ورزند.

اسلام، به لحاظ نظری و تاریخی، بیش از دو دین دیگر ابراهیمی سیاسی است. وجهه تاریخی اسلام و نقش تبعی دین در دولت ـ سازی عثمانی، و نیز رسالت ستیزه‌جویانه ژاکوبنیست‌های جمهوری ترک در راستای خلق دولت ـ ملتی مدرن و سکولار، برقراری آرایشی خاص بین اسلام و سیاست را الزام‌آور می‌سازد. چنین آرایشی بیش از جدایی یا رواداری بر «مهار و نظارت» متمرکز است که مفهوم آن ضدسکولار بودن اسلام نیست. هر چند نخبگان کمالیست به قصد فضاسازی برای سکولاریسم، از طریق تأسیس نهاد مدیریت امور دینی، ناگزیر از باز تفسیر اسلام بودند.

دلیل برداشت جامع‌تر از سکولاریسم در ترکیه را باید در ماهیت بستهٔ اسلام سنّتی رایج در آن جست. رژیم مصطفی کمال در سال ۱۹۲۳، زمانی که جمهوری ترکیه مدرن را تأسیس کرد، با سه پس‌ماندهٔ نظام عثمانی مواجه بود: وفاداری عامهٔ مسلمانان نسبت به علما و خلیفه، به‌عنوان مهم‌ترین منبع مشروعیت و نظم اجتماعی؛ اقتدار و محبوبیت سلسله‌های صوفی، به‌خصوص سلسلهٔ نقشبندی؛ و رواج گستردهٔ بی‌سوادی و اسلام عامیانه در میان جماعتی از پای افتاده در پرتو شرایط جنگی. مصطفی کمال در چنین شرایطی دست در دست اندیشمندان برجستهٔ دینی گذاشت تا احساسات دینی عموم را علیه نیروهای اشغالگر و خلافت استانبول بسیج کند. وقتی مصطفی کمال با تأسیس حکومت خود، نهاد خلافت را منحل ساخت و مدیریت امور دینی را با هدف سلطهٔ کامل بر مساجد ـ از طریق قرار دادن

آن‌ها تحت نظارت کامل حکومت ــ به‌وجود آورد، همهٔ عاملان امور دینی به مستخدمان دولت مبدل شدند و صدور مجوّز وعظ و امامت جماعت نیز منوط به گذراندن دورهٔ آموزش دینی در مدارس دولتی گردید. به‌علاوه، همهٔ بنیادهای دینی تحت نظارت مدیریت بنیادها قرار گرفتند و همهٔ سلسله‌های صوفی نیز ممنوع اعلام شدند. هدف رژیم جدید مهار اسلام و سودجویی از آن در خدمت اصلاحات سکولار و تحکیم اقتدار حکومت، به‌خصوص بنای هویت جدید ملی ترک، بود. حکومت ترکیه، برخلاف حکومت مصر، در پی تشکیل ائتلافی با گروه‌های اسلامی نبود و از آن حمایت نیز نمی‌کرد. شورش‌های اسلامی پیامد این اقدام، نشان می‌دهد که حکومت نیروهایی را آزاد ساخته بود که توان مهار آن‌ها را نداشت. سوءظن عمیق به دین به‌عنوان عامل اصلی مشکلات اجتماعی و اقتصادی کشور در سکولاریسم مصطفی کمال مفروض بود و در نتیجه نهادهای کمالیستی در راستای کاستن از نقش اجتماعی دین در جامعه می‌کوشیدند. کمالیست‌ها مدرنیته را به‌عنوان شیوه‌ای از زندگانی فارغ از دین تعریف می‌کنند و از این‌رو حکومت به منظور فروکاستن از نقش دین در جامعه، هرگونه فعالیت اسلامی را تفرقه‌افکنانه، ضدملی و ضدمدرن توصیف می‌کرد. بدنام کردن اسلام بدین‌گونه امکان ارائهٔ تعریفی از سکولاریسم، به‌عنوان مدرن، مترقی، ملی و رهایی‌بخش، فراهم ساخت. جمهوری مصطفی کمال در عین حال می‌کوشید تا بر تفاسیر گوناگون از اسلام تأکید گذارد ــ مترقی در برابر سنّتی، روشنفکر در برابر محافظه‌کار، ملی در برابر فراملی.

در ترکیه دین به‌تدریج از طریق دموکراتیزاسیون و دگردیسی اجتماعی به عرصهٔ سیاست وارد شد. اسلام نیز بستر و شالوده‌ای اخلاقی و عاطفی برای فعالیت سیاسی فراهم ساخت و به مادهٔ خامی برای بازسازی هویت ملی و در عین حال ترسیم مرز بین حکومت و جامعه مبدل گردید.

نقد اسلامی سکولاریسم و دموکراسی

در معارضه‌ای بنیانی بین لیبرالیسم سکولار و گروه‌های اسلامی و در حالی که نظریه‌پردازان لیبرال از طریق سکولاریسم در پی مرزبندی بین دین و سیاست‌اند، اسلام‌گرایانی که سکولاریسم را سرکوب‌گر می‌شناسند، این مرزبندی را هجمه‌ای علیه اسلام قلمداد می‌کنند. سکولارها مفهوم دموکراسی را در لفافی از گفتمان حقوق بشری می‌پیچند که مبین اعمال ارادهٔ انسان‌ها در مواردی معین است، در حالی که اسلام‌گرایان دموکراسی را ابزاری خطرناک برای اعمال بی‌حدومرز این اراده می‌شناسند. به این ترتیب «رواداری دوسویه» بین دین و سیاست در جوامع اسلامی، اگر غیرممکن نباشد، دشوار خواهد بود.

لیبرال دموکراسی برای تداوم پویایی خود آشکارا به نوعی از سکولاریسم سیاسی محتاج است.(۸) از آن‌جا که هویت مقبول‌ترین بازیگران سیاسی در جهان اسلام با اسلام آمیخته است، چالش اساسی در آن دستیابی به سکولاریسمی است که ضمن باز گذاشتن راه صداهای اسلامی به سپهر سیاسی، اجازهٔ تحمیل نتایج را به این صداها ندهد.(۹) بسیاری از کارشناسان اسلام سیاسی، در عین حال که سکولاریسم را فرض مسلم لیبرال دموکراسی می‌دانند، در مورد شکل و محتوای آن توافقی ندارند. سکولاریسم در تجربهٔ اروپایی ریشه دارد و از طریق پروژه‌های حکومتی استعماری یا مدرن‌گرایی پسا-استعماری بر کشورهای مسلمان تحمیل شده است. در نتیجه می‌توان گفت که هویت اسلامی در تضاد با سکولاریسم اروپایی، و نسبت به آن، شکل گرفته و مدون شده است.(۱۰) در حال حاضر، چگونگی توسعهٔ سکولاریسم و غنی‌سازی آن در راستای بنیان یک لیبرال دموکراسی، معمای اصلی در بیش‌تر کشورهای اسلامی است. از آن‌رو که مشروعیت موضوع و محور سیاست است، مسلمانان ترک چگونه می‌توانند برای سکولاریسم این کشور مشروعیت ایجاد کنند؟ ریشه‌های اجتماعی و فکری «رواداری‌های دوسویه» در ترکیه کدام‌اند؟ حکومت ترکیه از آن‌رو که به سکولاریسم

به‌عنوان شرط لازم برای تحقق دموکراسی باور دارد، سیاست‌ورزی دینی را با آن ناسازگار می‌داند. در ترکیه سکولاریزاسیون به موازات دگردیسی دینی (یا اصلاح‌گری مستمر اسلامی) تکامل یافته است. در نتیجه می‌توان مشروعیت سکولاریسم این کشور را میوهٔ دموکراسی کاربردی آن دانست.

در ترکیه، سکولاریسم خاص تنظیم مناسبات بین دین و نهادهای سیاسی است و از نگاه مسلمانانی به لحاظ سیاسی آگاه، با اسلام سر سازگاری ندارد. از آن‌جا که ادبیات رایج در ترکیه و نیز کشورهای عَرَبی نحوهٔ عمل و مقاصد سکولاریسم را برنمی‌تابد، بروز طیفی از مخالفت‌های اخلاقی و دینی، حتی در صورت اعمال قرائتی گشاده‌تر و روادارتر از سکولاریسم در این کشورها، همچنان قابل‌تصور است. بسیاری از مؤمنان مخالف تفسیر اسلام به‌گونه‌ای هستند که منشأ مشروعیت سکولاریسم باشد. آنان که زیست آرمانی را تنها راهی می‌دانند که ارزش زیستن دارد، به مباحث مختلف کلامی بر ضد همهٔ اشکال سکولاریسم دامن زده‌اند. سکولاریسم پدیده‌ای اروپایی و برخاسته از بطن تجربهٔ اروپای زیر سلطهٔ کلیسا بوده و نماد شورش علیه سرکوب و اختناق کلیسای کاتولیک است که منکر نقش علم و عقل بود. مسیحیت بین قلمرو انسان و خداوند تمایز قائل است؛ در حالی که در اسلام کلیسایی وجود ندارد، تضادی بین عقل و وحی دیده نمی‌شود، و مرزی بین ماده و معنا نیست. به این ترتیب سکولاریسم غربی با فرهنگ و تجربهٔ اسلامی بیگانه است و غیرقابل‌تحمیل به این جوامع.(۱۱) کسانی که سکولاریسم را یکجا رد می‌کنند، هر کوششی برای بازتفسیر اسلام را، به‌نحوی که راه‌گشای فضایی روشنفکرانه برای سکولاریسم باشد، نوعی بدعت می‌دانند و از این‌رو روشنفکران مدافع سکولاریسم را کافر، یا دشمن، قلمداد می‌کنند. اسلام‌گرایان همچنین معتقدند که اسلام نه دینی محصور در مسجد که به‌عنوان یک جهان‌بینی جامع و جهان‌شمول بر همهٔ وجوه حیات انسانی، از جمله اقتصاد، سیاست و نظام حقوقی حاکم است. برخی اندیشمندان مسلمان نیز، با رد چنین دیدگاه‌هایی، معتقدند که اسلام دینی جهانی، کل‌نگر

و همگانی است، در حالی که سیاست اغراضی منحصر به ملاحظات و اهداف خاص خود دارد.(۱۲) در این رابطه فضل‌الرحمن که اصول اسلامی را منشأ اخلاق می‌داند، با انتقاد از اسلام‌گرایان سیاسی به‌خاطر باور به شعار، «تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست در اسلام»، معتقد است که قصد از این شعار فریب عوام و قبولاندن این نکته به آنان است که به‌جای این‌که سیاست در خدمت اهداف بلندمدت اسلامی باشد، اسلام باید کمر به خدمت اهداف آنی و کوتاه‌مدت سیاست‌ورزی حزبی ببندد.(۱۳)

حکومت ترکیه به‌خاطر عمقی که دین در جامعهٔ آن دارد و نیز حضور جریان‌های قدرتمند دینی در این کشور، اسلام و تفاسیر دینی را در مهار خود دارد و در این چارچوب برخی تفاسیر افراط‌گرایانه را به حاشیه می‌رانند. کمالیست‌ها با استناد به تاریخ حکومت عثمانی و مطالبات گروه‌های اسلامی در ترکیه، معتقدند که حکومت نمی‌تواند در برابر نقش‌آفرینی اسلام بی‌تفاوت باشد. به باور آنان، از آن‌جا که مسیحیت بر اصل، «کار قیصر را به قیصر واگذار و کار خدا را به خدا»، استوار است، و از آن‌رو که قانون سنّتی اسلام، بدون قائل بودن به هیچ تفکیکی بین این حوزه‌ها، اشراف بر همهٔ وجوه فعالیت‌های انسانی را مدنظر دارد سکولاریسمی باید اعمال شود که بیش از جداسازی دین از سیاست بر مهار و مقیّد ساختن آن تأکید کند.

به اعتقاد ارنست گِلنِر[1]، مسیحیت قائل به جدایی حوزه‌های زمینی و آسمانی است، در حالی که اسلام بر هم‌جوشی حوزه‌های دینی و غیردینی تأکید دارد.(۱۴) پیتر بِرگِر[2] معتقد است که وجود کلیسا و دیوان‌سالاری آن در مسیحیت با تسهیل توسعهٔ موازی کلیسا و حکومت در نهایت به تفکیک جهان‌های مادی و معنوی یاری داده است.(۱۵) از آن‌جا که کلیسایی در اسلام وجود ندارد، دین نیز در آن نهادمند نشده و فعالیت‌ها و نهادهای دینی بدون تمرکز در نهادی واحد و در نتیجه قاعده‌مند شدن از آن طریق، در همهٔ

---

1. Ernest Gellner
2. Peter Berger

بخش‌های جامعه پراکنده‌اند. شواهد تجربی با این قرائت ماهیت‌باورانه از اسلام و مسیحیت سازگار نیست و تا آن‌جا که به سپهر سیاسی مربوط می‌شود، الگوهایی برای مناسبات دین و سیاست، هم در اسلام و هم در مسیحیت، وجود دارند. به‌عنوان مثال، قیصر-پاپ سالاری[1] کلیساهای ارتدکس شرقی بیش از اعتقاد به جدایی حوزه‌های دینی و سکولار، هوادار همجوشی آن‌ها است. کلیسای انگلیکن در انگلیس نیز مخالف مدل واحد مسیحی و اسلامی در رابطه با دین و حکومت است. به دلایل عملی، مرزبندی امور دینی و سیاسی از دوران حکومت عباسی (۱۲۵۸-۷۵۰) به بعد صورت گرفت.(۱۶) در امپراتوری عثمانی یک نهاد مستقل دینی به منظور کنترل و مهار فعالیت‌های دینی و نیز ایجاد اسلامی دولت-محور تشکیل شد. این نهادینه‌سازی مانع استقلال و آزادی عمل دین شد و اسلام را برای همیشه در قید حکومت قرار داد. این سنّت در رژیم جمهوری نیز، با تأسیس نهاد مدیریت امور دینی، تداوم یافت که خود مبین توفیق نسبی سکولاریسم در ترکیه است.(۱۷)

سه وجه سکولاریسم در ترکیه

در سال‌های اخیر عقاید دگرسانی در رابطه با نقش و مفهوم سکولاریسم در ترکیه وجود داشته که میوهٔ دگردیسی اجتماعی-سیاسی کشور در دوران اخیر است. در اردوگاه سکولارگرایان حداقل سه موضع رخ نشان داده است: قرائت جامد کمالیستی از سکولاریسمی ستیزه‌جو که بر «آزادیِ از دین» تأکید دارد؛ فهم محافظه‌کارانهٔ ترک-اسلامی از سکولاریسمی که مبتنی بر دین است؛ و برداشت لیبرال از سکولاریسم که به جدایی دین از سیاست (آزادیِ دین) معتقد است ــ نخبگان و بزرگان تجارت در استانبول، برخی سیاست‌مداران و جوامع علوی مدافع وجه سوّم‌اند.

1. Caesaro-Papism

قرائت نخست از سکولاریسم، که به‌عنوان سکولاریسم ستیزه‌جو نیز شناخته می‌شود، سکولاریسم را شیوهٔ جامعی برای زندگی می‌داند. سکولارهای ستیزه‌جو، که به لاییک نیز مشهورند، خود را فرزندان عصر روشنگری می‌دانند ـ اروپایی ـ نمایانی که منکر نقش اسلام و تاریخ عثمانی در شکل‌گیری هویت ترک هستند. این وجه، با تأکیدی بر جابه‌جایی تمدنی از راه سکولاریسم، چندین ویژگی دارد: (الف) سکولاریسم به‌عنوان «فلسفهٔ سیاسی ترکیه»(۱۸)، در مسیر رسیدن به سطح کشورهای اروپایی و جذب کامل در فرهنگ اروپایی تعریف می‌شود؛ (ب) سکولاریسم در یک فرآیند تکاملی گریزناپذیر، از جوامع سنّتی عقب‌مانده (اسلامی) تا جوامع مدرن توسعه یافته (بخوانید سکولار)، ابزاری برای تحقق مدرنیزاسیون است؛ (پ) سکولاریسم هویت غالب و قطب‌نمای حکومت در مسیر نوسازی جامعه است؛ و (ت) اسلام ذاتاً دینی سیاسی است و سکولاریسم ترکیه با نگاه شدیداً ضددینی خود از گونه‌ای متفاوت با جوامع مسیحی است.(۱۹) تأکید این رهیافت بر سیاست‌های عمومی تهاجمی، به قصد «پاک‌سازی سپهر عمومی» از هر شکلی از نفوذ دینی است و، هر چند با اکراه، از نظارت حکومت بر آموزش و نهادهای دینی، به منظور حفاظت از سکولاریسم دربرابر سیاست‌ورزی دینی، حمایت می‌کند. چنین گفتمانی مبتنی بر باوری از عصر روشنگری است که عقل را، رودرروی متون یا سنّن دینی، مرجع قانون می‌شناسد و مدرنیته را در چارچوب آزادی عقل، یا آزادی از دین، تعریف می‌کند. در این باور عقل پادمانی برای رفتار اخلاقی و سیاسی است.

در دهه‌های اخیر، برخی نهادهای حکومتی، به‌خصوص دستگاه قضایی، در پاسخ به چالش‌های فزایندهٔ اسلامی، به قصد «پاک‌سازی اسلام از سپهر عمومی» به تفسیری ستیزه‌جویانه‌تر از سکولاریسم رو کرده‌اند. تصمیمات دادگاه قانون اساسی ترکیه دررابطه با منع روسری و انحلال حزب رفاه بازتاب‌دهندهٔ نگاه سکولاریسم ستیزه‌جو و درعین حال گرایش به قرائتی غالب از سکولاریسم است که آن را مهارکنندهٔ دین، در مسیر آزادی از آن،

می‌شناسد. برداشت دادگاه قانون اساسی ترکیه مبتنی بر اتکای بی‌چون و چرا به پیشرفت و نگاه عقل‌باورانه به جهان است. قرائتی این چنین جهت‌دار از قانون موجب شده تا دادگاه قانون اساسی ترکیه قانون را به ابزاری برای خلق جامعه‌ای مدرن، پیشرو و پویا مبدل کند که در آن عقل چراغ هدایت به‌شمار می‌آید و دین از حیات اجتماعی و سیاسی گسسته است. این عمل‌گرایی قضایی ریشه در همان باورهای مهندسی اجتماعی دارد که نقش مهمی در شکل‌گیری جمهوری کمالیستی داشته‌اند. کمالیسم برخلاف رهیافت مطلق‌نگر دادگاه قانون اساسی ترکیه، بر «نیازهای ملموس» جامعهٔ ترکیه و «اصول زمانه» به‌عنوان اصول راهنمای حیات اجتماعی تأکید دارد و از این‌رو واقع‌گرایانه‌تر از آن به‌نظر می‌رسد. دادگاه قانون اساسی ترکیه، با قاطعیت نفوذ نیروهای اجتماعی را که خواهان کاستن از «مداخلات نوگرایانه» حکومت هستند محدود کرده است.

سکولارهای ستیزه‌جو منکر هرگونه نقش نهادین اسلام در بازآرایی هویت ملی و طراحی زبانی اخلاقی در سپهر عمومی هستند و زبان سیاسی مطلوبشان زبانی فارغ از اسلام است. با این اوصاف در سالیان اخیر نه ارتش که بیش‌تر نظام محاکم پاسداری از سکولاریسم کمالیستی را عهده‌دار بوده است. سکولاریسم تحمیلی اما، در حالی که موفق به حذف خداوند از گفتمان عمومی نشده، به شکوفایی اسلام نیز یاری داده است. جریان غالب فرهنگ عمومی تا حد زیادی ریشه در افکار و مفاهیم اسلامی دارد و با وجود این‌که بیش‌تر ترک‌ها دینی هستند و باور به خداوند در این کشور عمیق‌تر از بیش‌تر کشورهای اروپایی است، بخش رسمی فرهنگ عمومی در پی تحمیل قرائت خاص خود از سکولاریسم ستیزه‌جو بر آنان است. به اعتقاد دادگاه قانون اساسی ترکیه:

> سکولاریسم شیوه‌ای متمدنانه از زندگی است که جزم‌اندیشی قرون وسطایی را درهم می‌کوبد؛ شالوده‌های علم و عقلانیت را می‌ریزد و مفاهیم

آزادی و دموکراسی، وحدت ملی، استقلال، حاکمیت ملی و آرمان انسانی را غنا می‌بخشد. جوشش و توسعهٔ علم معاصر حاصل فروپاشی جزم‌اندیشی قرون وسطایی بوده است. سکولاریسم هر چند به مفهوم دقیق آن به‌عنوان جدایی امور دینی و حکومتی تعریف می‌شود و تفاسیر گوناگون دارد، باوری در عرصهٔ نظر آن را مرحلهٔ نهایی تکامل فلسفی و تشکیلاتی جوامع می‌شناسد. سکولاریسم نظم‌دهندهٔ حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جهان معاصر، بر اساس حاکمیت ملی، دموکراسی، آزادی و علم است. اصلی است که با فراهم ساختن فرصت لازم برای آزادی بیان و فرد، آزادی دین و ایمان را تضمین می‌کند و جدایی سیاست از دین و ایمان لازمهٔ آن است. در جوامع دینی، افکار و داوری‌های دینی بر سازمان‌های سیاسی سایه گسترده‌اند و مقررات بر پایهٔ دین استوارند. در یک نظم سکولار از دین سیاست‌زدایی می‌شود، دیگر ابزاری در دست حکومت نیست، و از این‌رو با قرارگرفتن در جایگاه اصلی و قابل‌احترام خود به وجدان فرد واگذار می‌شود. اعمال قواعد سکولار در امور مدنی، و قواعد دینی در امور دینی، اصلی است که دموکراسی‌های معاصر بر آن استوارند. امور عمومی را نمی‌توان با قواعد دینی سامان داد و چنین قواعدی نمی‌توانند مبنای قواعد [عمومی] باشند.(۲۰)

خلاصه این‌که گفتمان قضایی در ترکیه در پرتو یک برداشت عقل‌باورانه و مدرن از دین شکل گرفته و دادگاه قانون اساسی ترکیه، که نتوانسته تمایزی بین اسلام به‌عنوان یک دین و اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی، قائل شود، اسلام را در حد یک ضدایدئولوژی علیه مدرنیزاسیون جمهوری فروکاسته است. دادگاه در رأی یاد شده خاطرنشان ساخته است:

اعمال اصل سکولاریسم در ترکیه شباهتی با کشورهای غربی ندارد. به‌طور طبیعی شکل‌گیری این اصل تابع شرایط غالب بر هر کشور و ویژگی‌های هر دین است و درجهٔ همخوانی یا ناهمخوانی با چنین شرایط و ویژگی‌هایی

می‌تواند بر مفهوم سکولاریسم اثرگذار باشد و منشأ تفاسیر و کاربردهای متفاوت گردد. هر چند سکولاریسم معمولاً به‌عنوان جدایی امور دینی و حکومتی تعریف شده، تفاوت‌های میان اسلام و مسیحیت منجر به ایجاد شرایط و نتایجی به‌شدت متفاوت در ترکیه و کشورهای غربی شده است. نمی‌توان انتظار داشت اصل سکولاریسم در کشورهایی با دین، تاریخ و رهیافت‌های دینی کاملاً متفاوت، در فضا و سطحی مشابه اعمال شود. این امر حاصل طبیعی تفاوت شرایط و قواعد است. سکولاریسم در کشورهای غربی نیز که دین واحد دارند، اشکال مختلف دارد. این مفهوم در کشورهای مختلف به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر شده و گروه‌های متفاوت، در ادوار متفاوت، در چارچوب شیوهٔ تفکر خاص و اولویت‌های سیاسی خود تعابیری خاص از آن داشته‌اند. سکولاریسم نه تنها مفهومی فلسفی که نهادی قانونی تعریف شده در چارچوب قانون است و از شرایط دینی، اجتماعی و سیاسی کشورهایی که در آن‌ها اعمال می‌شود تأثیر می‌پذیرد. سکولاریسم، با اهمیت خاصی که برای ترکیه، در چارچوب تکامل تاریخی متفاوت آن دارد، اصلی است که در قانون اساسی پذیرفته شده و تحت حمایت آن قرار دارد.

دادگاه قانون اساسی ترکیه، و نیز سایر شاخه‌های قوهٔ قضاییه و ارتش، با اعلام این‌که، «دین ناظر بر بعد درونی و سکولاریسم ناظر بر بعد بیرونی فرد است»،(۲۱) از سکولاریسمی دفاع می‌کنند که ستیزه‌جو، سلطه‌طلب و غالباً سرکوب‌گر است. بخش‌بندی قاطع بین درون و بیرون در این کشور، توصیف دین به‌عنوان ضد علم و عقل، و تلاش برای محصور ساختن آن در سپهر فردی بدون هرگونه تظاهر اجتماعی، هم مشکل‌زا و هم تفرقه‌برانگیز بوده است.

بخش‌بندی حوزه‌های خصوصی و عمومی، به‌عنوان محور شکل‌گیری قانون در دولت ـ ملت مدرن، بر گفتمان لیبرال غربی چیره است که به حق

شهروندان آزاد در برخورداری از باوری خصوصی «تحت حمایت» قانون (و تعریف شده در چارچوب قانون) اعتقاد دارد. در ترکیه، قانون، به‌خاطر فشارهای مدرنیزاسیون بر جامعه و در راستای «اهلی‌سازی و مهار» باورهای خصوصی شهروندان، مفهوم «عمومی» را تا حد شمول بر برخی سپهرهای «خصوصی» گسترش داده و در نتیجه در گفتمان خود جایی برای نقش عمومی دین باقی نگذاشته است. گفتمان قضایی ترکیه بر اصول کمالیستی خلق ملتی همگن، کشوری سکولار و جامعه‌ای رسته از نفوذ دین استوار است. دستگاه قضا به منظور حفاظت از کمالیسم به‌عنوان یک فلسفهٔ عمومی و تداوم بخشیدن به آن، پیوندی تنگاتنگ با نظامیان ــ پاسداران ایدئولوژی کمالیستی ــ برقرار کرده است. نقطه ضعف گفتمان قوهٔ قضاییه در ترکیه ناتوانی آن در فهم عناصر فرا-عقلی اسلام، و نیز تلاش‌های مستمر و جزم‌اندیشانهٔ آن در طراحی جامعه‌ای مبتنی بر آموزه‌های سنّتی کمالیسم بوده است. تصمیمات حقوقی از این دست مرکزثقل قطب‌بندی اجتماعی موجود بین هویت سکولار و اسلامی است.(۲۲) این نگاه افراطی به سکولاریسم موجب شده تا بسیاری از گروه‌های اسلامی سکولاریسم را باوری تلقی کنند که در قالبی سامان‌مند ناقض اصول اعتقادی اسلام است. برخی حتی معتقدند که حق آزادی دینی را نمی‌توان تا حد برگزاری مناسک فروکاست. به باور این گروه، دادگاه قانون اساسی و دادگاه‌های اروپایی، با پافشاری بر محدودیت زمانی و مکانی برگزاری آداب دینی، نوعی فهم مسیحی از دین را بر اسلام تحمیل می‌کند. در نتیجه بسیاری از مسلمانان سکولاریسم را مخّل باورها و اعمال دینی خود می‌دانند و معتقدند که اسلام دین‌داران آگاه را ملزم می‌سازد تا با حضور فعال در فراگرد سیاسی باورهای دینی خود را به سطح سپهر عمومی بکشانند. به‌طور خلاصه، از دیدگاه مؤمنان تفسیر کمالیستی از سکولاریسم ذاتاً ناقض حق آزادی دینی آنان است.

برداشت دوّم از سکولاریسم ریشهٔ ژرف‌تری در جامعه‌شناسی ترک و

فلسفهٔ سیاسی نظامات حکومتی عثمانی و ترکیه دارد. برداشت اجتماعی ـ سیاسی یاد شده مورد حمایت احزاب میانه و راست مذهبی در ترکیه قرار دارد که سکولاریزاسیون را نه یک پروژه که فرآیندی می‌دانند که بازتاب کشمکشی نرم بین دین و سیاست است و اصلاح‌پذیر در مسیر توافقی دموکراتیک و به‌نحوی سازگار با نیازهای جامعه. این قرائت بر چهار فرض استوار است: (الف) اسلام منشأ هویت و اخلاق در ترکیه است و باید در جامعه، و نه در حکومت، نقش برتر داشته باشد؛ (ب) اخلاقیات و شبکه‌های اسلامی برای نظم اجتماعی و فعالیت‌های اقتصادی سودمندند؛ (پ) حکومت باید ارائه‌دهندهٔ آموزش دینی (سنّی ـ حنفی ـ ماتریدی[۱]) در مدارس عمومی باشد و مدیریت امور دینی نیز باید همچنان در چارچوب الزامات حکومت فعالیت کند؛ (ت) در سیاست خارجی باید از همبستگی اسلامی بهره‌برداری شود و ترکیه می‌بایست، نه با سودای جذب در اتحادیهٔ اروپایی، که بیش‌تر به قصد دمیدن روح تازه به تمدن اسلامی در نقاط دیگر، به این اتحادیه بپیوندد. برای مسلمانان، یا حامیان احزاب راست میانه در ترکیه، اسلام روح کشور و عنصر حیاتی هویت ترک است و می‌بایست مورد احترام و اتکا باشد. تاریخ، حافظه و رسالت خاص ترکیه از تاریخ اسلام و عثمانی قابل‌تفکیک نیست. مدافعان و مروجان چنین قرائتی از سکولاریسم، خود را فرزند و میراث سلجوق و عثمانی می‌دانند و با حافظه و رسالتی ریشه‌دار می‌کوشند تا اسلام و علم را هر چه بیش‌تر آشتی دهند. در این چارچوب بحثی اصولی بر سر روح و عناصر تشکیل‌دهندهٔ ملت ترک جریان دارد که معارضه‌ای است نه دینی که بیش‌تر سیاسی، بر سر ماهیت هویت و نقش عمیقاً سیاسی ترکیه.

در میان احزاب راست میانه، احساسی مشترک سپهر عمومی را به‌خاطر زوال ارزش‌های اخلاقی در آن و سلطهٔ نفع شخصی و خصوصی بر آن،

---

۱. پیروان ابومنصور ماتریدی سمرقندی متکلم و فقیه سنّی.

بی‌سلاح و بی‌دفاع می‌پندارد. مردم همواره از این‌که سیاست، زندگانی مدنی و مشاغل از ارزش‌ها تهی شده‌اند شاکی‌اند. با وجود تداوم معارضه بر سر منفعت و قدرت، معارضه‌ای ژرف‌تر بر سر ارزش‌ها و هویت از یک سو، و دموکراسی و سکولاریسم از سوی دیگر وجود دارد. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه با تکاپوی جاری برای استقرار یک نظام نوین ارزشی و پیروزی دموکراسی بر سکولاریسم ستیزه‌جو مرتبط است. معارضه بر سر ارزش‌ها، ضمن این‌که موجب تلاشی بافت اجتماعی نخواهد شد، می‌تواند ترکیه را ناگزیر از خلق یک قرارداد جدید اجتماعی با هدف پرداختن به تنوع ارزش‌ها و همچنین بسط قرائتی دموکراتیک‌تر از سکولاریسم سازد. به‌طور خلاصه، قرائت ترک ـ اسلامی از سکولاریسم بر سه ویژگی بارز استوار است: (۱) حکومت باید در آموزش دینی دخیل و مشوّق آن باشد و اخلاقیات دینی را رواج دهد. (۲) اسلام جزء لاینفک هویت ترک است و باید با هویت ملی، و نیز سیاست خارجی، ممزوج شود. (۳) ترک‌ها، حتی از سوی بسیاری از سیاستمداران ملی‌گرا، به‌عنوان سیف‌السلام (شمشیر اسلام) شناخته می‌شوند.

تعارض بین دو قرائت نخست از سکولاریسم ژرف‌تر از آن است که به‌نظر می‌رسد. این معارضه از سویی میان ادعاهای متعلق به حیات جمعی اخلاقی ریشه‌دار در دین، و از سوی دیگر ادعاهایی مبتنی بر اصول جمهوری در راستای برپایی جامعه‌ای سکولار (دین‌زدایی شده) است که علم تنها سامان‌دهندهٔ آن به‌حساب می‌آید. با این اوصاف، بحث بر سر رابطهٔ بین دین و سیاست همواره منشأ انشقاقی جدی در میان مردم ترکیه بوده است: درحالی‌که برخی گروه‌های اسلامی، با اشاره به فروپاشی اخلاقی جامعه، خداوند را در آن فراموش شده می‌پندارند، برخی نیز نگران چیرگی نیروهای هوادار اسلام ــ نظیر حزب عدالت و توسعه و جامعهٔ گولِن[1] ــ هم بر دولت

---

۱. جامعهٔ قدرتمند و بانفوذ فرهنگی ـ دینی در ترکیه که توسط فتح‌الله گولن پایه‌گذاری شده و

(به‌خصوص نیروی انتظامی) و هم بر سپهر عمومی هستند.

وجه سوّم سکولاریسم، که برخی آزاداندیشان، و نیز برخی اعضای جامعهٔ علوی، مروج آن هستند، خواهان آرایشی نوین در مناسبات دین و سیاست، و جدایی کامل آن‌ها است. این رهیافت بر آزادی **سیاست** بیش از آزادی دین تکیه دارد. ملاحظهٔ اصلی این جماعت آزادسازی سیاست از ملاحظات دینی است، و سیاست را راهی برای بحث دربارهٔ قواعد اخلاقی مشترک جامعه و تصمیم‌گیری در این باره می‌دانند. تمامی آنان، با کناره‌گیری حکومت از امور دینی موافق‌اند اما برخی، به‌خصوص جوامع علوی، از آزادی دین (دکترین علوی) از قید سیاست و نیز از قرائت برتری‌خواه سنّی طرفداری می‌کنند. این موضع از سوی گروهی از روشنفکران وابسته به انجمن جامعهٔ لیبرال در ترکیه نیز تبلیغ می‌شود.

اسلام برای اکثریت جمعیت ترکیه، سرچشمهٔ اخلاق و هویت است. ایراد فشار برای خلق سپهرهای سیاسی و عمومیِ فارغ از همهٔ اشکال هویت و اخلاق اسلامی آسان نیست و همواره منشأ تنش‌هایی مداوم در این کشور بوده است. دادگاه قانون اساسی ترکیه در تصمیم یاد شده درپی پاک‌سازی سپهر سیاسی از تأثیرات دینی بود. هر چند، به‌رغم مواضع این دادگاه، سپهر عمومی و چشم‌انداز سیاسی ترکیه به‌شدت دستخوش تغییرند، که آثار آن را در تشکیل دولت حزب عدالت و توسعه و شکل‌گیری یک زبان سیاسی جدید در این کشور می‌توان دید. برای فهم پیوند بین سکولاریسم و دموکراسی، و اسلام و دموکراسی، الگوی حزب عدالت و توسعه، با ریشه‌هایی در عمل‌گرایی اسلامی، اهمیت فراوان دارد.

در سطح جهانی نیز به‌خاطر فعالیت‌های آموزشی آن شهرت دارد. فتح‌الله گولِن در یکی از نظرسنجی‌های مجلهٔ معروف ***فارن پالیسی*** (آمریکا) رتبهٔ اول را در میان بیست روشنفکر تأثیرگذار جهان احراز کرده است.

سکولاریسم حزب عدالت و توسعه: نه «جدایی»، نه «مهار»

حزب عدالت و توسعه بر سکولاریسمی تأکید دارد که حاصل فرآیندی دموکراتیک باشد. سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه نگرشی دوسویه دارند. آنان در عین حال که گریزی از همسازی با دکترین کمالیستی ندارند، در درون سیاست‌هایی را دنبال می‌کنند که در راستای تضعیف کمالیسم است. به این ترتیب، تقیّه بزرگ سپهر عمومی سرپوش گذاردن بر باورهای واقعی افراد از سویی، و به نمایش گذاردن همسازی با سکولاریسم رسمی کمالیستی، به قصد احتراز از مجرم شناخته شدن، از سوی دیگر است. بازتاب این نکته را می‌توان در سخنانی از نخست‌وزیر اردوغان ملاحظه کرد که متضمن بازتعریف وی از سکولاریسم است:

سکولاریسم به‌عنوان ضامن اصلی صلح و دموکراسی اجتماعی، مفهومی دو وجهی است. نخستین وجه آن این است که ساختار حکومت نباید بر قوانین دینی استوار باشد. لازمهٔ آن نیز وجود یک نظام حقوقی استاندارد، منسجم و یکپارچه است. وجه دوّم سکولاریسم لزوم بی‌طرفی حکومت است که باید، ضمن حفظ فاصله برابر با همهٔ باورهای دینی، آزادی دین و عقیده افراد را تضمین کند. در مادهٔ دوّم قانون اساسی، در تعریف محتوای سکولاریسم، خاطرنشان شده که سکولاریسم به مفهوم بی‌خدایی نیست؛ و هر فرد حق دارد هر باور یا مذهبی را داشته باشد؛ در برگزاری آداب دینی خود آزاد باشد؛ و صرف‌نظر از دین خود، از حق یکسان در برابر قانون برخوردار باشد. این ویژگی‌ها سکولاریسم را به اصل بنیانی و وحدت‌آفرین جمهوری مبدل ساخته است. از تصمیمات شایستهٔ مصطفی کمال [آتاتورک] در جریان جنبش آزادیبخش ملی و نیز مفاهیم بازتاب‌دهندهٔ این تصمیمات که توسط ملت ما به‌طور کامل درونی شده‌اند، باید غیرتمندانه پاسداری شود. باور من این است که ما می‌بایست با دقت از تبدیل مفاهیم وحدت‌بخش [سکولاریسم] به عوامل «نارضایتی اجتماعی» احتراز کنیم و

از این‌رو است که پاسداری از ذات و معنای این مفاهیم ضرورت می‌یابد.(۲۳)

از آن‌جا که کلیهٔ احزاب اسلامی پیشین با اتهام ضدیت با سکولاریسم تعطیل شده‌اند، رهبری حزب عدالت و توسعه در هر بحثی دربارهٔ سکولاریسم، یا طرح پرسش‌هایی در این رابطه، بسیار محتاط است. تناقض در آن‌جاست که اردوغان باید در عین انتقاد از سکولاریسم کمالیستی مدافع آن نیز باشد!

بزرگ‌ترین چالش رودرروی حزب عدالت و توسعه موانع حکومت کمالیستی در برابر آداب دینی است. چنین موانعی پاسخگویی حزب عدالت و توسعه به انتظارات بلندپروازانهٔ بسیاری از حامیان خود را، در رابطه با تضمین آزادی‌های دینی و شناسایی نقش اسلام در سپهر عمومی، تقریباً غیرممکن می‌سازد. حزب عدالت و توسعه با وجود برداشتن گام‌هایی درجهت تحکیم آزادی‌های سیاسی و مدنی و نیز اصلاح قانون، هنوز در تحقق توقعات رأی‌دهندگان در رابطه با مسئلهٔ روسری و نیز دفاع از حقوق دانشجویان مدارس آموزش دینی (امام خطیب) توفیقی نداشته است. تصوّر حزب این بود که با نزدیک‌تر شدن به اتحادیهٔ اروپایی و عمل به مطالبات آن، خواهد توانست حقوق دینی قاطبهٔ رأی‌دهندگان خود را نیز تأمین کند. در حالی که تصمیم دادگاه اروپایی حقوق بشر[1] در رابطه با مسئلهٔ روسری و حمایت آن از اغراض کمالیستی حذف دین از سپهر عمومی، با دامن زدن به شک و تردیدهایی نسبت به فرآیند اتحادیه، موجب شده که بسیاری از هواداران حزب عدالت و توسعه شروع به زیر سؤال بردن نیّات واقعی حزب و دلایل تبدیل آن به ابزار ترویج پروژهٔ غربی‌سازی کشور به زیان ارزش‌های سنّتی اسلامی کنند. به‌عبارتی می‌توان فرآیند راهیابی مقولاتی دموکراتیک و قانونی به بطن ارزش‌های محافظه‌کار در جامعهٔ ترکیه را ــ که دموکراسی محافظه‌کار ابزار آن بوده ــ مشاهده کرد. جالب این‌جاست که پای‌بندی

1. European Court of Human Rights

بی‌چون‌وچرای حزب عدالت و توسعه به فراگرد اتحادیهٔ اروپایی هم ابزار کارآمدی و هم سدی در برابر عادی‌سازی احتمالی مناسبات بین دین و حکومت بوده است.

مناقشهٔ میان حزب عدالت و توسعه و نهاد کمالیستی نه حاصل تقابل سکولاریسم و دین‌سالاری اسلامی که بیش‌تر برخاسته از نقش و معنای سکولاریسم بوده است. حزب عدالت و توسعه نیز، چون بیش‌تر احزاب راست میانه، تأکید دارد که سکولاریسم نه یک سیاست جامع و عام با هدف شکل‌دهی به زندگی روزمره یا هویت شهروندی، که اصلی از قانون اساسی است که مقصد دفاع از آزادی دینی در برابر مداخلات حکومت را دنبال می‌کند. در قرائتی این چنین از سکولاریسم، ذات و مدعای توسعه‌گرای اسلامی و تلاش‌های اسلام‌گرایان برای حصر استدلالات عمومی در راستای تبیین هنجارهای دینی نادیده گرفته می‌شود. سکولاریسم در بافت ترکیه، به‌نحوی تناقض‌آلود، هم پیشرو و هم اقتدارگرا است و در نهاد کمالیستی نیز گروه‌هایی با باورهای رقیب حضور دارند ــ از کسانی که شش اصل کمالیسم (ناسیونالیسم، سکولاریسم، توده‌گرایی[1]، دولت‌سالاری[2]، انقلاب‌خواهی[3]، و جمهوری‌خواهی[4]) را «مقدس» می‌پندارند، تا آنان که پروژهٔ کمالیستی را صرفاً ابزاری برای دستیابی به هدف عالی‌تر وصول به سطح تمدن جهانی و خلق جامعه‌ای لیبرال دموکراتیک و به لحاظ اقتصادی توسعه یافته می‌دانند.

بلند آرِنچ، ریاست پارلمان، طی سخنانی در سال ۲۰۰۶، ضمن انتقاد از شیوهٔ اعمال سکولاریسم، برداشت مناقشه‌برانگیزتری از آن ارائه داد که بویوکانت، رئیس ستاد مشترک ارتش، آن را چالشی در برابر ماهیت سکولار جمهوری خواند. آرنچ گفته بود:

---

1. populism
2. etaism
3. revolutionalism
4. republicanism

مناقشات جاری نشئت گرفته از تفاسیر متفاوت از سکولاریسمی است که در ادوار مختلف با دامن زدن به مباحثی در سپهر عمومی به انحاء مختلف اعمال شده است. سپهر عمومی فضایی است که شهروندان می‌توانند ملاحظات مشترکشان را در آن، برابر و آزاد، ارائه دهند. در این فضا حقوق فردی بی‌هیچ تبعیضی مورد حمایت است و همگان با احساس آزادی کامل در آن حقوق مساوی دارند. پاسداری از امنیت سپهر عمومی و حصول اطمینان از تأمین حقوق برابر برای همگان وظیفهٔ اصلی حکومت است و در این چارچوب نفع همگان نباید در چارچوب نفع حکومت بلکه نفع مردم تعریف شود. حکومت نه مالک که پاسدار سپهر عمومی است و لازمهٔ این پاسداری تأمین حقوق برابر برای همه و توزیع منصفانهٔ خدمات برای بهره‌گیری آحاد مردم از آن است. زمانی که این حقوق و آزادی‌ها متوجه فرد یا بخشی خاص باشد، حمایت‌گرایی حکومت ضرورت یافته و جلوی این نابرابری باید گرفته شود. حکومت نمی‌تواند حقوق متعلق به همگان را در اختیار بخش خاصی از جمعیت قرار دهد و یا مانع بهره‌گیری گروه خاصی از آن شود. چنین ملاحظاتی پرداختن به بحث تفاسیر گوناگون از سکولاریسم را، به‌عنوان یک نقطهٔ آغاز، ضروری می‌سازد.

در حالی که مادهٔ مربوط به سکولاریسم در قانون اساسی ـ که مادهٔ تغییرناپذیر آن است ـ تا ابد پابرجاست، لازم است تا اختلافات موجود بر سر تفسیر آن بر اساس ساختار اجتماعی و شرایط کنونی مرتفع گردد... لازمهٔ اعمال سکولاریسم، به‌عنوان سازوکاری برای صلح و آشتی اجتماعی، بی‌طرفی حکومت در برابر دین است. فرصت‌سازی برای آزادی بیان دینی و آزادی عبادات از وظایف اساسی سکولاریسم به‌شمار می‌آید. حکومت به‌عنوان نهاد مجری این وظایف، باید در برابر ادیان رفتار برابر داشته باشد. مشکل از چنین مرحله‌ای آغاز می‌شود. حکومت در حالی که می‌بایست حقوق افراد در اعمال باورهای دینی‌شان را تضمین کند؛ در عرصهٔ عمومی باورها و بیاناتی را عملاً محدود می‌سازد. این کار را نیز به نام سکولاریسم

انجام می‌دهد که خود تناقضی بزرگ در علم سیاست است. این تناقض سالیان دراز به صلح و آرامش درونی ترکیه زیان رسانده و منشأ بروز مشکلاتی بی‌انتها بوده است. چنین تناقضی برخاسته از تفاوت در تفاسیر است که باید با یاری جمعی روشنفکران، سیاست‌مداران و دانشگاهیان برطرف شود.(۲۴)

تجزیه‌وتحلیل دقیق سخنان آرِنچ مبین مفهوم‌سازی وی از حکومت، سیاست و سکولاریسم است. از نگاه آرنچ حکومت باید به‌عنوان عامل خدمات همگانی، بر اساس دیدگاه‌های سیاسی اکثریت بازسازی شود. برداشت او از سیاست‌ورزی دموکراتیک نه اجماع‌مدار[1] که بیش‌تر اکثریت‌مدار[2] است و بر اساس آن حمایت اکثریت حتی می‌تواند به استقرار حکومتی اسلامی نیز منتهی شود. برداشت او از سکولاریسم، اما، از آن‌رو که وی آن را به یک «مصالحهٔ اجتماعی» یا «بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان» و «آزاد گذاشتن دین‌داران در بیان دیدگاه‌هایشان در سپهر عمومی» تعبیر می‌کند، چه بسا مشکل بیش‌تری به‌وجود آورد.

پرسش این‌جاست که این مصالحهٔ اجتماعی چگونه قابل‌حصول است و آیا هدف آن باید حمایت از حقوق اقلیت باشد یا اکثریت؟ حال که اکثریت جمعیت مسلمان‌اند و گروه‌های اسلامی فعال در حوزهٔ سیاسی جسارت و اعتماد به‌نفس بیش‌تر یافته‌اند، آیا معنادارتر نیست که چنین مصالحه‌ای در راستای حفاظت از دیدگاه‌ها و سبک زندگی اقلیت صورت پذیرد؟ آرنچ همچنین با هواداری از «بی‌طرفی حکومت در برابر دین»، ضمن نادیده گرفتن میراث اسلام سیاسی در ترکیه، هرگز دربارهٔ مقصود خود از این «بی‌طرفی» توضیحی نمی‌دهد. با فرض حضور سیاسی فعال او در محافل سیاسی ـ اسلامی، برداشت وی از آزادی دین‌داران در بیان دیدگاه‌هایشان در سپهر عمومی می‌تواند به معنای نوعی بلوک‌بندی دینی ـ سیاسی در کشور نیز

1. consensual
2. majoritarian

باشد. آیا شکل‌گیری چنین بلوک‌هایی موجب تضعیف «صلح و آشتی اجتماعی» نخواهد بود؟ آرنچ و بسیاری از سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه، به این ترتیب، به قصد انتقاد از قرائت ترک، به وجه آمریکایی سکولاریسم می‌پردازند. این قیاس هر چند جالب است اما کمکی به تلاش‌های جاری برای فهم نمونهٔ ترکیه نمی‌کند. در واقع بین برداشت از سکولاریسم و عمل به آن در آمریکا و ترکیه تفاوت عمده‌ای وجود دارد.(۲۵) آیا ترکیه‌ای مسلمان، زیر نفوذ میراث عثمانی، که نه اصلاح‌گری پروتستان و نه انقلاب صنعتی را از سر گذرانده، قادر به تجربهٔ گونهٔ مشابهی از سکولاریسم خواهد بود؟ برداشت‌های دگرسان از سکولاریسم و اعمال آن در چه شرایط و چه زمانی صورت خواهد گرفت؟ در جوامعی که دین و سنّت بر آن غالب‌اند، حکومت در حالی که می‌کوشد تا خود را علیه نفوذ دین، با سکولاریسم همسو سازد، برای تعمیق آن ــ به‌خصوص در خلأ یک کثرت‌گرایی نهادینه دینی ــ گزینه‌ای جز خلق یک تکیه‌گاه عقیدتی نهادینه ندارد.

دادگاه قانون اساسی ترکیه به این نتیجه رسیده که لازمهٔ دموکراسی و زندگی مدرن دست شستن دین‌داران از باورهایشان است. رهبری حزب عدالت و توسعه نیز، که اعتقادی به حصر فعالیت‌های سیاسی دین‌داران و بهره‌گیری آنان از شبکه‌های دینی ندارد، چنین تصمیماتی را زیر سؤال می‌برد. لحن حزب عدالت و توسعه شباهت فراوان با نظر رابرت آودی[1] دارد که یک حکومت سکولار را بر مبنای اصولی سه‌گانه تعریف می‌کند.(۲۶) نخست، اصل «رواداری»[2]: دولت مسئولیت دارد تا از آزادی دینی شهروندان خود حفاظت کند؛ دوّم، اصل «فاصلهٔ برابر»[3]: انتظار از حکومت این است که با همهٔ ادیان فاصلهٔ برابری تنظیم کند؛ و سوّم، اصل «بی‌طرفی»[4]: حکومت نباید در امور دینی دخالت کند و نیز نباید حامی هیچ دینی باشد.(۲۷) بین حرف و عمل دولت حزب عدالت و توسعه تعارض عمده‌ای وجود دارد.

---

1. Robert Audi
2. toleration
3. equidistance
4. neutrality

هر چند حزب لحن آزادیخواهانه دارد، عملکرد آن عمیقاً «فرقه‌گرایانه»[1] است و در برابر مفهوم‌سازی‌های متفاوت از اسلام ناشکیبا. در حالی که انتظار می‌رود حزب عدالت و توسعه تبعیضی علیه هیچ گروه دینی، از جمله اقلیت علوی، اعمال نکند، تعریف آن از اسلام منحصراً در چارچوب آموزه‌های سنّی-حنفی ارائه می‌شود. این حزب همچنین التفاتی به تفاوت مهم موجود بین براهین دینی و سکولار ندارد. در حالی که میراث تاریخی حکومت عثمانی و قرائت سیاسی شده‌ای از اسلام در ترکیه طالب فیصله‌ای متفاوت بین دین و سیاست است، لحن آزادیخواهانهٔ حزب گسیخته از واقعیت‌های این کشور به‌نظر می‌رسد. بررسی دقیق سیاست‌های حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که این حزب در عین حال که خواهان نقش‌آفرینی فعال دین در سیاست است، تنها به قرائت سنّی-حنفی از اسلام گرایش دارد.

حوزه‌های مورد مناقشه در سیاست‌های سکولار

در دولت حزب عدالت و توسعه، بحث بر سر سکولاریسم تقریباً به‌طور کامل بر آموزش دینی و مسئلهٔ روسری متمرکز بوده است. مدارس امام خطیب، در چارچوب مادهٔ ۴ قانون شمارهٔ ۴۳۰ وحدت آموزش و مادهٔ ۳۲ قانون شمارهٔ ۱۷۳۹ آموزش ملی، بدواً توسط حکومت به منظور تربیت امامان مساجد پایه‌گذاری شدند.(۲۸) این مدارس به‌تدریج به مدارس عمومی عادی مبدل شدند و وظیفهٔ آماده‌سازی فرزندان خانواده‌های محافظه‌کار و متدین برای طی تحصیلات عالی را نیز برعهده گرفتند. در سال‌های ۱۹۹۰ این مدارس بیش از مدارسی صرفاً حرفه‌ای با هدف تربیت کارگزاران دینی، کانونی مذهبی برای آماده‌سازی دانش‌آموزان به منظور طی دوره‌های آموزش عالی ــ به‌خصوص در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی ــ بودند. این مدارس که هم علوم دینی و هم طبیعی جزو برنامهٔ درسی آن بودند، با استفاده از اعانات

---

1. sectarian

خصوصی بنا می‌شدند و وزارت آموزش عهده‌دار تأمین پرسنل آن بود. بیش‌تر خانواده‌های محافظه‌کار فرزندان خود را به این مدارس می‌فرستادند، که به‌خاطر برنامه‌های درسی آشکار و پنهان دینی خود، مشوّق و مروج سبک زندگی اسلامی بودند.(۲۹) در میانهٔ سال‌های ۱۹۹۰، اربکان از مدارس امام خطیب به‌عنوان حیاط خلوتی برای اسلامی کردن جامعه دفاع می‌کرد. تمایز بین مدارس سکولار و امام خطیب به‌تدریج با دامن زدن به تنشی عمده در نظام آموزشی به قطبی شدن متزاید دو قرائت متضاد از تاریخ، مدرنیته و هویت ملی منتهی شد. تا سال ۱۹۹۷، فارغ‌التحصیلان این مدارس می‌توانستند با شرکت در امتحانات دانشگاه و تحصیل در آن حقوق‌دان، دکتر یا مهندس شوند. در کودتای نظامیان در سال یاد شده، شورای عالی آموزش با هدف متوقف ساختن اسلامی شدن کشور و جامعه، ناگزیر شد تا فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب را در آستانهٔ ورود به دانشگاه غربال و گزینش کند. کاهش امتیاز میانگین نمرات فارغ‌التحصیلان این مدارس نیز دسترسی آن‌ها به دانشگاه‌ها را محدودتر ساخت.

در ماه مه سال ۲۰۰۴، دولت حزب عدالت و توسعه به منظور لغو محدودیت‌های تحمیلی کودتای نظامی ۱۹۹۷ و به قصد بهبود و ارتقای جایگاه مدارس امام خطیب، از طریق گشودن راه فارغ‌التحصیلان آن به دانشگاه، فارغ از دغدغهٔ تأثیر کاهش میانگین نمراتشان در آزمون ورودی، لایحه‌ای را از تصویب گذراند. رئیس جمهور که همواره قائل به تمایز قاطع بین «دین» و «نیازهای روز» از سویی، و «معرفت دینی» و «عقل و دانش» از سوی دیگر بود،(۳۰) این قانون را با استدلال نقض اصل سکولاریسم ــ که بر «جدایی سپهرهای اجتماعی، آموزشی، خانواده، اقتصاد و قانون از قوانین دینی» دلالت داشت ــ وتو کرد. دولت حزب عدالت و توسعه با توجه به وتوی رئیس جمهور و نیز طرح انتقاداتی از سوی نظامیان و انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، تصمیم به انصراف از پی‌گیری موضوع و ارائهٔ مجدد قانون وتو شده به پارلمان گرفت.(۳۱) با این همه، دولت در دسامبر سال

۲۰۰۵ با تصویب آیین‌نامه‌ای خاص فارغ‌التحصیلان مدارس تربیت دینی، که متضمن لغو محدودیت‌های ناشی از تأثیر نمرات آنان در آزمون‌های ورودی بود، درصدد عدول از تصمیم یاد شده برآمد. شورای آموزش عالی در پی صدور این مصوبه دعوایی علیه آن در شورای کشور اقامه کرد. این شورا نیز در فوریهٔ سال ۲۰۰۶ مصوبهٔ یاد شده را که به فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب اجازه می‌داد که با اخذ دیپلم عادی دبیرستان برای ورود به دانشگاه مقررات اعمال شده بر نمرات خود را دور بزنند مسکوت گذاشت. مراجع دانشگاهی نیز اقدامات دولت در راستای تسهیل دستیابی فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب به دانشگاه را مناقشه‌زا و «ضد سکولار» اعلام کردند. با استمرار منازعات بر سر مدارس امام خطیب، از جاذبهٔ این مدارس نیز تا حد زیادی کاسته شد و تعداد شاگردان آن از ۵۱۱۵۰۲ نفر در سال تحصیلی ۱۹۹۷ـ۱۹۹۶ به ۸۴۸۹۸ نفر در سال تحصیلی ۲۰۰۴ـ۲۰۰۳ رسید.

دولت در دسامبر سال ۲۰۰۳ تلاش زیادی کرد تا مقررات منبعث از فراگرد ۲۸ فوریه را که مدارس قرآنی را نیز هدف گرفته بود، با اعمال تغییراتی اندک در آن ملغی سازد. مختار بودن مدارس قرآنی در دائر کردن کلاس‌های عصر، کاهش حداقل سن ثبت‌نام از ۱۵ سال به ۱۰ سال، اجازهٔ ادامهٔ فعالیت برای دوره‌های بیش از دو ماه، و تسهیل دائر کردن خوابگاه،(۳۲) از جمله این تغییرات بود. دولت در این مورد نیز، در مواجهه با مخالفت شدید نهاد سکولار، عقب‌نشینی نمود.

نبرد روسری

سکولارها چادر و روسری را تهدیدی علیه اصول جمهوری و رسالت آن در خلق شهروندانی «مدرن» می‌دانند و سکولاریسم را شاه‌کلید فراگرد مدرنیزاسیون و پروژهٔ ملت‌سازی آن. قید «رهایی» در اصول جمهوری به «کشف حجاب» و مشارکت کامل زنان در زندگانی اجتماعی تعبیر شده و در نتیجه پوشش و آزادی زنان سنجه‌ای برای پیشرفت مدرنیزاسیون در کشور

به‌حساب می‌آید. براساس سیاست‌های جاری حکومت، زنان در صورت استفاده از روسری اجازهٔ ورود به دانشگاه‌ها و سایر اماکن دولتی را ندارند. حتی همسران وزرا نیز چنانچه روسری داشته باشند مجاز به شرکت در برنامه‌های دولتی و ضیافت‌های رسمی نیستند. در این میان حزب حاکم عدالت و توسعه با توجه به ریشه‌های اسلامی خود، هرگز بر تمایل خود مبنی بر لغو ممنوعیت استفاده از روسری سرپوش نگذاشته است.

درحالی‌که ترکیه در راستای پاسخگویی به الزامات اتحادیهٔ اروپایی در رابطه با اصلاحات حقوق بشری تلاش می‌کند، محاکم این کشور به میدان نبردی بین عقاید رقیب اسلامی و سکولار مبدل شده‌اند. از نگاه ناقدان، دادگاه‌های ترکیه، به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع مسیر طولانی پیوستن به اتحادیه، شدیداً محافظه‌کار، غیرمسئول، دشمن حقوق بشر و غالباً فاسدند. از نگاه حامیان، اما، این دادگاه‌ها در خط مقدم جبههٔ نبردی قرار دارند که برای دفاع از حکومت سکولار و یکپارچهٔ ترکیه دربرابر دشمنانی بی‌شمار ــ از اسلام‌گرایان گرفته تا جدایی‌طلبان کرد ــ جریان دارد. نظام محاکم در ترکیه همواره دوشادوش نظامیان پاسداران غیرنظامی ایدئولوژی کمالیستی بوده‌اند و وظیفهٔ اصلی حفاظت از رژیم و حکومت در برابر جنبش‌های ضد جمهوری را برعهده داشته‌اند.

لیلا شاهین با استفاده از حقوق ملحوظ در چارچوب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، که حق دادخواهی در آن در سال ۱۹۸۷ از طرف ترکیه پذیرفته شده بود، از حکومت این کشور به کنوانسیون شکایت برد. کنوانسیون نیز در ۲۹ ژوئن سال ۲۰۰۴ رأی خود را در رابطه با دعوای بین لیلا شاهین و محکمهٔ ترک صادر کرد. این رأی برای زنان مسلمانی که ــ به‌گونه‌ای موهن برای وجدان فردی آنان ــ در معرض محرومیت از تحصیل و دستیابی به آموزش عالی قرار داشتند یأس‌آور بود. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، با تأیید مداخلهٔ حکومت در «حق وی در تظاهرات دینی خود» به محدودیت‌های تحمیلی در بافت ترکیه‌ای که در آن، «اکثریت جمعیت، در عین دلبستگی

عمیق به حقوق زنان و شیوهٔ زندگی سکولار، پای‌بند دین اسلام هستند،» رسمیت بخشیده بود. دادگاه با برداشت تداوم تهدیدات علیه اصول لیبرال و سکولار، به قصد پاسداری از اصل سکولاریسم، به‌عنوان ضامن ارزش‌های دموکراتیک، و نیز در چارچوب اهداف حفظ مصونیت و حرمت دین و تساوی شهروندان در برابر قانون، ممنوعیت استفاده از روسری را ضروری تشخیص داد؛ و این منع را به سود حقوق و آزادی‌های کسانی خواند که مایل نیستند در کشوری با اکثریت مسلمان برای استفاده از پوشش دینی تحت فشار و اجبار قرار گیرند. دادگاه در رأی خود به آرای قبلی صادره ــ کارادومان علیه ترکیه، دهلان علیه سویس و بولوت علیه ترکیه ــ نیز استناد کرده بود. در این میان سکولارها نیز از رأی دادگاه استقبال کردند و آن را یک «تو دهنی» به حزب عدالت و توسعه خواندند.(۳۳)

شورای کشور، عالی‌ترین دادگاه اداری ترکیه، به‌خاطر برخی تصمیمات خود همواره آماج انتقادهای مسلمانان متدین بوده است. به‌عنوان مثال، شعبهٔ دوّم این شورا زمانی حکمی از شعبهٔ ۶ دادگاه اداری آنکارا را ابرام کرد که در آن اقدام حکومت محلی آنکارا در ممانعت از ترفیع شغلی آموزگاری به نام آیتاچ کیلینچ به پست ریاست کودکستان بایروک در گلباسی، در نزدیکی آنکارا، به‌خاطر استفاده از روسری در مسیر آمدوشد به کودکستان، توجیه شده بود. سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه، از جمله اردوغان، در واکنش به این رأی آن را محکوم کرده بودند. مبنای تصمیم شورای کشور این بود که آموزگار موردبحث «به‌عنوان الگویی ناشایست برای شاگردان خود، اصول سکولار منبعث از قانون اساسی ترکیه، متضمن ممنوعیت نمایش ترجیح دینی خاص از سوی حکومت،» را نقض کرده است. مسئولان حزب عدالت و توسعه این مصوبه را نیز، با این استدلال که تصمیم قضایی نمی‌تواند ناظر بر، «پوشش آموزگاران در خارج از محیط مدرسه» باشد، محکوم کردند. در سال‌های اخیر دادگاه‌ها از اختیاراتشان برای بسط شمول ممنوعیت استفادهٔ کارکنان دولت از روسری در زندگی خصوصی آنان نیز سود جسته‌اند.

قتل مصطفی یوجِل اوز بیلگین، قاضی شعبهٔ دوم شورای کشور، که حکم یاد شده علیه روسری را صادر کرده بود، و زخمی شدن چهار نفر دیگر توسط تروریستی در ۱۷ مه ۲۰۰۶ موجب جبهه‌بندی مجدد جامعه در دو سوی مرز سکولار-دینی شد. ده‌ها هزار نفر، در یک روز پنجشنبه، در کنار قضات و اساتیدی از آنکارا، به قصد ابراز نارضایتی و خشم خود از این رویداد، در آنت کبیر، مقبرهٔ آتاتورک، اجتماع کردند. مقامات عالی‌رتبهٔ قضایی و رئیس جمهور سِزِر، مخالفت دولت با ممنوعیت روسری را یکی از دلایل این تراژدی خواندند. در بیانیهٔ مشترک رؤسای محاکم عالی ترکیه خاطرنشان شده بود: «ما این ترور را تلاشی علیه جمهوری سکولار قلمداد می‌کنیم و بدون این‌که از چنین حملاتی بهراسیم، سیاست‌مداران و رسانه‌هایی را که غیرمسئولانه موجب تحریک مردم علیه تصمیمات اخیر قضایی شدند در آن مسئول می‌دانیم. ما امروز بیش از هر زمان مصمم به پیشبرد وظایفمان هستیم.» مراسم تدفین اوز بیلگین به تظاهرات سکولارها علیه دولت مبدل شد. ده‌ها هزار نفر در حالی‌که پرچم‌های ملی و تصاویر آتاتورک را در دست داشتند، به خیابان‌ها ریختند و شعارهای سکولار سر دادند: «ترکیه سکولار است و سکولار خواهد ماند»، «مرگ بر شریعت!»، «ملاها به ایران بروید!» جماعت خشمگین در حالی‌که بطری‌های پلاستیکی به‌طرف وزرای حزب عدالت و توسعه پرتاب می‌کردند، اردوغان را، که در سفری در جنوب ترکیه به‌سر می‌برد، «قاتل» خواندند. رئیس شورای کشور این تهاجم مرگ‌بار را نتیجهٔ «اظهارات غیرمسئولانهٔ مقامات دولتی» در رابطه با احکام روسری خواند و بسیاری از قضات نیز غیرمستقیم دولت را بر مسند اتهام نشاندند. خشن‌ترین اظهارات را ژنرال حلمی اوزکُک داشت، که در آن تظاهرات همگانی علیه قتل اوزبیلگین و مجروح شدن چهار نفر دیگر را الهام‌بخش و ستایش‌برانگیز خواند و تأکید کرد که ابراز حمایت از جمهوری سکولار ترکیه نباید منحصر به روز یا رویدادی خاص باشد و می‌بایست با شتاب و گسترش بیش‌تر ادامه یابد. اردوغان نیز اظهارات اوزکُک

را «غیرمسئولانه» خواند و «تأثیر آن بر بازارهای مالی و ثبات داخلی» را یادآور شد. ارتش به این ترتیب کوشیده بود تا از این رویداد برای تحکیم نفوذ رو به زوال خود در نظام سیاسی بهره‌برداری کند. قصد اوزکُک از این اظهارات دامن زدن به احساسات عمومی علیه حزب عدالت و توسعه، به منظور برگزاری انتخابات زودرس پارلمانی بود.(۳۴) بعد از دستگیری قاتل حضور برخی گروه‌های راست دینی در پشت صحنه فاش شد.

زنای محصنه و حزب عدالت و توسعه

حزب عدالت و توسعه علاوه بر گروه‌های ملی‌گرا، پایگاهی در میان محافظه‌کاران نیز دارد که در جریان مباحث مربوط به زنای محصنه در سال ۲۰۰۴ آشکارتر شد. اردوغان که مایل بود زنای محصنه عملی مجرمانه شناخته شود، در این مورد نیز در اثر واکنش‌های مخالف داخلی و خارجی، ناچار به عقب‌نشینی شد. وی در جریان این مباحث یادآور شده بود که نباید اروپا را در همهٔ موارد «الگوی کمال» به‌حساب آورد.(۳۵) پیشنهاد حزب عدالت و توسعه در این باره، که، هم در اروپا و هم در ترکیه، به‌شدت بحث‌برانگیز شد، به مشروعیت بین‌المللی و داخلی آن لطمه زد. در سپتامبر سال ۲۰۰۴، جلسهٔ پارلمان برای بحث دربارهٔ قانون جدید مجازات عمومی که مدت‌ها همه انتظار آن را داشتند، برگزار شد. گروه‌های زنان علیه موادی از پیش‌نویس لایحه که آن را نوعی تبعیض علیه خود می‌دانستند، بسیج شده بودند و درعین حال بر برقراری مجازات‌های سنگین برای قتل‌های «شرافتی» اصرار داشتند. با وجود عدم‌تحقق تمامی خواست‌های این سازمان‌ها، لایحهٔ نهایی بسیار مترقی‌تر از قانون پیشین بود. هر چند صرف واقعیت پیشنهاد مجرمانه دانستن این عمل از سوی نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان موجب خشم این سازمان‌ها، و نیز حزب جمهوریت خلق شده بود و رسانه‌های سکولار ترکیه نیز بلافاصله با سودجویی از این ماجرا نیات این حزب را زیر سؤال برده بودند. به‌عنوان مثال، یالجین دوگان،

ستون‌نویس روزنامهٔ حریّت، در این باره نوشت: «فهم زنای محصنه، به‌عنوان یکی از مباحث نمادین سکولاریسم، می‌بایست در چارچوبی فرهنگی صورت پذیرد.»(۳۶)

قبل از صدور حکمی از سوی دادگاه قانون اساسی در سال ۱۹۹۶، قانون مجازات عمومی شامل ماده‌ای متضمن مجرمانه بودن زنای محصنه بود. دادگاه در حکم یاد شده این ماده را مغایر اصل برابری زن و مرد، ملحوظ در قانون اساسی، خواند. در چارچوب قانون مجازات عمومی، یک زن در صورت تنها یک مورد تخلف مجرم بود و مستوجب مجازات شناخته می‌شد، درحالی‌که رابطهٔ جنسی یک مرد با زن دیگر، تنها در صورت تداوم، درشمول مجازات زنای محصنه قرار می‌گرفت. دادگاه این ماده را لغو کرد و بسیاری از سازمان‌های زنان و نیز نهادهای جهانی از این اقدام استقبال کردند.

در ۱۴ سپتامبر ۲۰۰۴، شماری از نمایندگان متدین مجلس از حزب عدالت و توسعه، تصمیم به ارائهٔ اصلاحیه‌ای گرفتند تا بر اساس آن زنای محصنه تحت عنوان دفاع از «کرامت انسانی» و «حریم خانواده» جرم شناخته شود. اردوغان در حمایت از این اصلاحیه اظهار داشت: «خانواده برای حزب ما نهادی مقدس است و انسجام آن به منزلهٔ انسجام و اقتدار ملت ما است. با تضعیف خانواده ملت نیز محکوم به زوال خواهد بود.» وی در پاسخ به انتقادات اتحادیهٔ اروپایی گفت: «غرب کامل نیست و چنانچه آن را الگوی کمال، در همه چیز، بدانیم، درواقع خودمان را نفی کرده‌ایم و مضمحل ساخته‌ایم.» این همان اردوغان واقعی بود با همهٔ باورهایش به ارزش‌های مردسالارانهٔ اسلامی. گروه‌های زنان، هم در ترکیه و هم در اتحادیهٔ اروپایی، به‌شدت علیه این اصلاحیه واکنش نشان دادند و آن را مشوّق تبعیض علیه زنان و نیز محرک قتل‌های شرافتی خواندند. از آن‌جا که معمولاً زنان به همسران خود وابسته‌اند، احتمال این‌که یک زن بتواند شوهرش را به دادگاه بکشاند کم‌تر است؛ درحالی‌که یک مرد می‌تواند به‌راحتی از این ماده بر ضد همسرش استفاده کند. حزب عدالت و توسعه رودررو با واکنش‌های داخلی و

نیز اتحادیهٔ اروپایی، از پیشنهاد خود منصرف شد و چون همیشه در این مسئلهٔ پر مناقشه نیز عقب نشست، بیانیه‌های اتحادیهٔ اروپایی در رابطه با این اصلاحیه، اردوغان را واداشت تا دیداری از بروکسل داشته باشد. او در این دیدار بعد از گوش دادن به سخنان گونتِر فرهویگن[1]، که در آن زمان کمیسیونر توسعهٔ اتحادیه بود، در تماسی تلفنی با رئیس پارلمان ترکیه از وی خواست تا قانون جدید را بدون اشاره به جرم زنان محصنه، از تصویب بگذراند!

بحث زنای محصنه چه مبنایی دارد؟ «اروپایی شدن» در برابر «پیوستن به اروپا، بدون تغییر و دگرگونی!» این وجوه دوگانه در جریان مباحث مربوط به زنای محصنه در ترکیه شفاف‌تر شد. اردوغان گفته بود: «من مدافع یکپارچگی و ادغام هستم نه جذب و همگونی!» از نگاه او جذب به معنای فراموش کردن گذشته و دست شستن از هویت است. بحث زنای محصنه نمودی از تعارض بین دو ارزش حزب عدالت و توسعه است: دموکراسی و محافظه‌کاری. دو ارزشی که در بافت ترکیه همیشه همسنگ و همسو نبوده‌اند. حزب عدالت و توسعه خود را نسبت به پی‌گیری موازین دموکراتیزاسیون کپنهاک و دگرگون‌سازی ساختارهای ارزشی خود در هماهنگی با اتحادیهٔ اروپایی، و در نتیجه پذیرش تام و تمام فراگرد اروپایی شدن یا درونی‌سازی ارزش‌های اروپایی، متعهد ساخته است. در حالی که دموکراتیزاسیون مورد اشاره به دگردیسی ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای سنّتی ترکیه اصرار دارد، ماهیت محافظه‌کار حزب عدالت و توسعه مانع اصلی این دگردیسی ارزشی بوده است. حزب در رابطه با مسائل جنسیتی، رفتار جنسی، حقوق اقلیت‌ها و ساختار خانواده محافظه‌کار است. تنش بین محافظه‌کاری و دموکراسی احتمالاً به زیان حزب عدالت و توسعه گسترش خواهد یافت. افزون بر آن، از آن‌جا که رهبری و نخبگان حزب با فاصله گرفتن از انتظارات پایگاه عمومی خود، بیش‌تر همساز با الزامات اتحادیهٔ اروپایی عمل می‌کنند، بروز شکافی

---

1. Guenter Verheugen

فزاینده بین رأس و قعر حزب نیز غیرقابل‌انتظار نخواهد بود. به‌عبارت دیگر، هویت حزب (محافظه‌کار) همواره بسترساز و تسهیل‌کنندهٔ سیاست‌های دموکراتیزاسیون آن نیست. الزامات اتحادیهٔ اروپایی در تعارض با ساختار ارزشی محافظه‌کار حزب توسعه و عدالت‌اند و در نتیجه تداوم پشتیبانی عامه هوادار حزب از دموکراتیزاسیونی تمام‌عیار تحت هدایت اتحادیهٔ اروپایی نیز چندان محتمل نیست.

نتیجه‌گیری

تعارض بین سکولاریسم و اسلام‌گرایی هنوز بافت اصلی سیاست ترکیه را تشکیل می‌دهد. برای فهم قرائت ترک از سکولاریسم، می‌بایست بین سکولاریزاسیون به‌عنوان فراگردی حاصل عملکرد فناوری، اقتصاد و دیگر نیروهای دگرگون‌ساز جامعه، و سکولاریسم به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسیِ ترسیم‌کنندهٔ شیوهٔ نوینی از زندگی سکولار، تمایز قائل شد. برای فهم تعارض موجود بر سر ارزش‌های هنجاری در جامعهٔ ترکیه، می‌بایست بیش از سکولاریزاسیون به‌عنوان یک فراگرد به سکولاریسم ایدئولوژیک پرداخت.(۳۷) ویژگی‌های اصلی سکولاریسم ترکیه با گونهٔ فرانسوی یا آمریکایی آن متفاوت است. هدف قرائت ترک از سکولاریسم بیش از «جداسازی دین و سیاست» مهار دین و حذف آن از سپهر عمومی است.

در دولت حزب عدالت و توسعه، جامعهٔ ترکیه گرفتار تنازعی گزنده، عمدتاً میان سکولارهای کمالیست و گروه‌های اسلامی، است. اختلافات در آن ریشه دارند و هر دو سوی منازعه در پی فیصلهٔ این اختلافات، یا از طریق قانون یا دموکراسی اکثریت‌سالار[1]، هستند. مناقشهٔ اساسی بر سر نقش حکومت در آموزش و دین، و نیز دربارهٔ تعاریف سکولاریسم و آزادی بیان است، که خود ریشه در «اصولی بنیادین» ــ نقش دین و حکومت ــ دارد.

---

1. majoritarian

حزب عدالت و توسعه، درحالی‌که بیش‌تر سودای تحمیل ارزش‌های اخلاقی، دینی و اجتماعی بر جامعه و پاسداری از آزادی‌های دینی را دارد، کم‌تر درپی حفاظت از آزادی‌های فردی یا کاستن از نابرابری اقتصادی بوده است. درحالی‌که رهبری این حزب بر قدرت افکار عمومی در بازسازی قدرت سیاسی تأکید دارد، کمالیست‌ها برای پیشبرد ملاحظات خود بیش از تلاش برای تغییر افکار بر قانون و اقتدار حکومتی تکیه می‌کنند. سکولارها و گروه‌های اسلامی در تنگنایی امنیتی درگیرند و هریک با احساس تهدید از دیگر سو، برای دفاع از ارزش‌ها و شیوهٔ زندگی خاص خود از موازینی خاص بهره می‌گیرد. عمل‌گرایی اسلامی یا سکولاریستی، هرکدام از منظر آن دیگری، معضلی امنیتی قلمداد می‌شود.

یادداشت‌ها

1. For secularization, see Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002); Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (New York: Oxford University Press, 1992); David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978). For desecularism, see Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998); Nikki Keddie, "Secularism and its Discontents," *Daedalus*, 132 (Summer 2003), 14-30. See also Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 11-39; Wolfhart Pannenberg, "How to Think About Secularism," *First Things*, 64 (June/July 1996), 27-32.
2. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
3. Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (Istanbul: Iz Yayıncılık, 1998).
4. Charles Taylor, "Modes of Secularism," in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1988); Wilfred M. McClay, "Two Concepts of Secularism," *Wilson Quarterly*, 24 (Summer 2000), 63-64; Ahmet T. Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 136-159.
5. T. Jeremy Gunn, "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and *Laicité* in France," *Journal of Church and State*, 46 (Winter 2004), 9.
6. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 322. Parekh recognizes the role of religion in democratic politics. He differs from John Rawls. The main source in Rawls is his *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). The debate between Wolterstorff and Audi is in their jointly authored *Religion in the Political Sphere* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

7. Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.
8. Richard Rorty defines himself as a "militant secularist." "I think that the Enlightenment was right to suggest that religion is something that the human species would be better if it could outgrow." Richard Rorty, "The Moral Purposes of the University: An Exchange," *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 2 (Fall 2000), 107; John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 12. Sami Zubaida summarizes Gellner in *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 1993), pp. xiv-xv. For a concise overview and critique of Gellner on this topic, see Dale Eickelman, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in John A. Hall, *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 258-271.
9. Sami Selçuk, "Laiklik ve Demokrasi," *Turkiye Günlugu*, 56 (summer 1999), 45-49; Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si," *Türkiye Günlüğü* 72 (2003), 39-44; M. Hakan Yavuz, "The Case of Turkey," *Daedalus*, Vol. 132:3 (Summer 2003), 59-62.
10. Marshall Hodgson, "Modernity and the Islamic Heritage," in Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 220. Hodgson argues that modernization is characterized by a series of ruptures in the Middle East. In the case of Turkey, secularism as an ideology was imitated from Europe to catch up with the West. It created a split society between the secular (Westernized) elite versus the religious masses. Vali Nasr, "Secularism: Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, 132 (Summer 2003), 68.
11. Kevin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 63; Alexander Flores, "Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate," in Joel Benning and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 91.
12. Asma Afsaruddin, "The Islamic State: Genealogy, Myths and Facts," *Journal of Church and State*, 48 (Winter 2006), 153-173.
13. Cited in Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 53.

14. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 2.
15. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Brooks, 1969), pp. 110-24.
16. Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), 363-385.
17. Şerif Mardin also explains the relative success of secularism in terms of this state institutionalism in the Ottoman Empire. See Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," in Ali Kazancigil and Ergun Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State* (Hamden: Archon Books, 1981), pp. 193-196.
18. The TCC's rulings on the Refah Party case on January 16, 1997, no. 1998/1.
19. The TCC's rulings on the Headscarf case on March 7, 1989; no. 1989/12.
20. The TCC's decision to close the Refah Party.
21. Erik Zürcher, *The European Union, Turkey, and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004), p. 94.

۲۲. در قوانین اساسی ۱۹۲۱ و ۱۹۲۴ اسلام به‌عنوان دین کشور شناخته شده بود. این قید در اصلاحیهٔ سال ۱۹۲۸ حذف شد و سکولاریسم، بنا به قانون ۳۱۱۵ فوریهٔ ۱۹۳۷، به قید غیرقابل تغییر قانون اساسی و اصل بنیانی جمهوری مبدل گردید.

23. *Radikal*, May 16, 2006.
24. Bülent Arınç, "Address by Bülent Arınç, Speaker of the Grand National Assembly of Turkey at the Plenary Session Convened on Special Agenda on the Occasion of the 86th Anniversary of the Inauguration of the Grand National Assembly of Turkey, April 23, 2006." Arınç's speech caused a major uproar among the establishment and Büyükanıt delivered a sharp speech to Arınç arguing that the Islamists threaten the secular state. He asked, "Aren't there people in Turkey saying that secularism should be redefined?" (by covertly referring to Arınç). "Aren't those people occupying the highest seats of the state? Isn't the ideology of Atatürk, founder of the Republic, under attack?" If the answer to those questions was "yes," he argued, Islamist reactionaries do pose a threat. Büyükamt's speech was on October 2, 2006.
25. Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
26. Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 26.

27. R. Audi and N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997), p. 38.

28. Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Egitimi ve Imam Hatipler* (Istanbul: İletişim, 2005).

29. The curricula of these included compulsory elective courses in Qur'an Studies, Arabic, Islamic Law and Islamic Jurisprudence, Tawhid and Islamic Morality, Hadith and Sunna.

30. Quoted by Kuru, "Reinterpretation of Secularism," p. 156 (see note 4 above).

31. For the statement of the military, see *Milliyet*, June 6, 2004.

32. Kuru, "Reinterpretation of Secularism," p. 158 (see note 4 above).

33. Neşe Düzel's interview with the head of YOK, "Teziç: Universitelerde Basörtüsü Olmayacak," *Radikal*, July 26, 2004; Nuray Mert, "AIHM ve Turban Yasağı," *Radikal*, July 8, 2004; "Hedefleri Islam," *Milli Gazete*, June 30, 2004.

34. Vincent Boland, "Turkish Rift Widens after General's Call," *Financial Times*, May 22, 2006.

35. "The Impssibility of Saying No," *The Economist*, September 18, 2004, 32.

36. Yalçın Doğan, *Hürriyet*, September 21, 2004.

37. Sami Selçuk, "Laiklik ve Demokrasi," *Turkiye Günlugu*, 56 (Summer 1999), 45-49; Nur Vergin, "Din ve Devlet Ilişkileri: Duşuncenin 'Bitmeyen Senfoni'si'," *Türkiye Günlugu*, 72 (2003), 39-44; Semih Vaner, "Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi," in Ibrahim O. Kaboglu, (ed.), *Laiklik ve Demokrasi* (Istanbul: Imge Kitabevi, 2001).

۶

مسئلهٔ کردی و حزب عدالت و توسعه(۱)

ترکیه بزرگ‌ترین جمعیت کرد جهان را دارد که شمار آنان در سال ۲۰۰۷ بین ۸تا ۱۲ میلیون نفر برآورد شده است. این جمعیت مطالباتی گوناگون، از تجزیهٔ کامل تا فدرالیسم تا، حداقل، شناسایی حقوق فردی و فرهنگی خود در چارچوب فراگرد ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی را مطرح ساخته‌اند.(۲) بی‌شک افراطی‌ترین نماد ناسیونالیسم کرد در تاریخ معاصر حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک)[1] است که عهده‌دار رهبری مقاومت و تحرکات تروریستی علیه حکومت ترکیه و همچنین اکراد میانه‌رو، بوده است. تحرکاتی که به‌نوبهٔ خود واکنش متقابل و خشونت‌آمیز نیروهای مسلح ترکیه ــ بر ضد هم رزمندگان پ‌ک‌ک و هم غیرنظامیان بی‌گناه کرد ــ را در پی داشته است. سربازان ترکیه از سال ۱۹۸۴ در منطقهٔ جنوب شرقی این کشور با پ‌ک‌ک جنگیده‌اند که در اثر آن ۳۷۰۰۰ نفر کشته و صدها هزار نفر بی‌خانمان شده‌اند.

تاریخ ترکیه طی ربع قرن گذشته بدون لحاظ کامل نقش ناسیونالیسم کرد در آن به‌طور اعم، و پ‌ک‌ک به‌طور اخص، قابل‌فهم نیست. طی بیست‌وپنج

---

1. Kurdistan Workers' Party (PKK)

سال گذشته، هم سیاست داخلی و هم خارجی ترکیه به‌گونه‌ای گروگان مسئلهٔ کردی بوده‌اند. شورش جاری به رهبری پ‌ک‌ک، ضمن تداوم بخشیدن به آلام انسانی، با تعریف و بازتعریفی از مفهوم و نقش سیاست و نیز مرزهای بین حکومت و جامعه، نادانسته عامل قدرت‌یابی نهادهای حکومتی خاص به زیان دیگران بوده است. این مناقشه درعین حال که موجب کندی فراگرد دموکراتیزاسیون در ترکیه بوده، هزینه‌های دفاعی ترکیه را نیز به زیان بخش آموزش و بهداشت و درمان افزایش داده، و همچنین ساختار جمعیت‌شناختی کشور را، با جابه‌جایی‌های عظیم جمعیتی دگرگون ساخته است. در این میان میلیون‌ها کرد، هم به ارادهٔ خود و هم به زور، خانه‌هایشان در ترکیهٔ جنوبی را ترک کرده و به شهرهای بزرگ غرب آناتولی منتقل شده‌اند.

حکومت تقریباً از هر ابزاری برای جلوگیری از «همگانی شدن مناقشه» بین ترک‌ها و کردها جلوگیری کرده و کوشیده است تا پ‌ک‌ک را از مسائل عمده‌تر کردی دور نگاه دارد.(۳) این سازمان نیز از سال ۱۹۹۹، زمان دستگیری عبدالله اوجالان، رهبر پ‌ک‌ک، راهبردهای خود را ــ بیش‌تر بر ضد کمالیست‌ها و ارتش ترکیه ــ تغییر داده و با سود جستن از فضاهای فرصت نوپدید در ترکیه ــ عمدتاً حاصل موازین کپنهاک اتحادیهٔ اروپایی متضمن ضرورت اعمال کامل دموکراسی، حکومت قانون، حقوق بشر و حمایت از حقوق اقلیت‌های قومی ــ مسئلهٔ کردی را به سطح «همگانی» منتقل کرده است. درحالی‌که اتحادیهٔ اروپایی، در چارچوب موازین کپنهاک، از آنکارا خواسته است تا نظام حقوقی خود را اصلاح و حقوق اقلیت کرد را تأمین کند، بسیاری از سیاست‌مداران ترک به این باور رسیده‌اند که «راه اتحادیهٔ اروپا از دیار بکر ــ بزرگ‌ترین شهر کردنشین جهان ــ می‌گذرد.» گرایشی که خود مشوّق سایر احزاب کردی در برقراری مناسباتی سامان یافته با پ‌ک‌ک بوده است. درحال حاضر، حزب جامعهٔ دموکراتیک به‌عنوان حزبی قانونی و طرفدار اکراد و با مواضعی مشابه پ‌ک‌ک، نقش بازوی سیاسی و قانونی آن را،

به‌سان شین‌فین برای ارتش آزادیخواه ایرلند، ایفا می‌کند. فراگرد اتحادیهٔ اروپایی نه موجب تسهیل دموکراتیزاسیون بوده و نه مطالبات کردی را مهار کرده است. تفاوت عمده‌ای بین نگاه اروپایی به پ‌ک‌ک، به‌سان «مظهر» ادعاهای سیاسی اکرادِ دموکراسی‌خواه، و باور ترکیه، که برخورد با پ‌ک‌ک را مسئله‌ای محصور در قلمرو امنیت ملی، حاکمیت و تمامیت ارضی این کشور می‌داند، وجود دارد.

احزاب سیاسی ترکیه، در جریان تبلیغات انتخاباتی ژوئن و ژوئیهٔ سال ۲۰۰۷ پیشنهادات مشخصی در مورد چگونگی مواجهه با مسئلهٔ کردی ارائه ندادند. حزب قومی کردی جامعهٔ دموکراتیک نیز، با دقت فراوان در ترسیم اهداف خود، بیش از شرایط اقتصادی ـ اجتماعی شهروندان کشور به مسائل کردی و بازتعریف نقش حکومت پرداخت. انتخابات یاد شده، در حالی‌که یک گفتمان ناسیونالیستی محتاط و نگران بر مباحث آن سایه انداخته بود، برای آیندهٔ ترکیه و هویت ملی آن اهمیت فراوان داشت. در این چارچوب، قصور در اجرای حکم مجازات اعدام عبدالله اوجالان، رهبر پ‌ک‌ک، به شفاف‌ترین سازوکار پاسخگویی به مهم‌ترین مسائل کشور مبدل شد.

اردوغان و دولت باخجلی، از حزب حرکت ملی، همواره بحث عوامل مقصر در خودداری از اعدام اوجالان بعد از دستگیری وی در سال ۱۹۹۹ را مطرح ساخته‌اند، که اردوغان آغازکنندهٔ آن بود. وی نخستین فردی بود که در این باره گفت: «با حرف نمی‌توان ناسیونالیست شد. آن‌ها سر یک رهبر تروریست را به شما پیشکش می‌کنند و شما او را در اِمرالی (جزیره‌ای در دریای مرمره) زندانی می‌کنید و مخارج آن را هم به‌حساب حزب عدالت و توسعه می‌گذارید!» مقصود اردوغان حزب حرکت ملی بود، که در زمان دستگیری اوجالان در سال ۱۹۹۹ در دولت ائتلافی وقت مشارکت داشت. دولتی که مجازات اعدام را نیز در راستای انطباق با موازین اتحادیهٔ اروپایی لغو کرد. باخجلی نیز در تظاهراتی در ارز روم، آناتولی شرقی، به سخنان او پاسخ داد: «به‌جای متهم ساختن حزب حرکت ملی به خودداری از اعدام وی،

اگر توان دار زدن این رهبر جدایی‌خواه را دارید، و طناب ندارید، این طناب! او را دار بزنید!» و در این لحظه بلافاصله خطاب به مردی پشت سر خود فریاد کشید: «بده!» و آن مرد نیز به‌سرعت طنابی را به باخجلی داد که او نیز آن را به میان جمعیت پرتاب کرد! اردوغان نیز در پاسخ درنگ نکرد: «اگر تا این حد در استفاده از طناب مهارت دارید، می‌توانستید آن زمان که در دولت بودید با طنابی که مردم تقدیم‌تان می‌کردند کار را تمام کنید!» بحث بر سر «طناب» که اردوغان باب آن را گشوده بود، بازتاب‌دهندهٔ احساس ناامنی او است و راهی برای بلند شدن روی دست ناسیونالیست‌ها و گفتمان ناسیونالیستی.

در حال حاضر، جبهه‌بندی در دو سوی مرزهای قومی در ترکیه بیش از یک دهه گذشته است، و مسئلهٔ کردی از سپهر نظامی به سپهرهای اجتماعی و سیاسی کشیده شده است. دیگر تنها حکومت ترک در مقابل کردها قرار ندارد. این دو جامعه ترک و کرد هستند که رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند. انتظار بزرگ این بود که دولت حزب عدالت و توسعه با پرداختن به مسئلهٔ کردی، از قطبی شدن جامعهٔ ترکیه بین دو گروه اصلی این کشور جلوگیری کند. دولت حزب عدالت و توسعه، با سپری شدن پنج سال از به‌دست گرفتن قدرت و در آستانهٔ دور تازه‌ای از مذاکرات الحاق احتمالی ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی، در تدوین سیاستی منسجم درخصوص مسئله‌ای که شاید حیاتی‌ترین مسئلهٔ رودرروی کشور باشد ناکام بوده و نشان داده که تنها راه‌حل دولت در این زمینه جارو کردن مسئلهٔ زیر گلیم «آسوده خاطری» و «بی‌خیالی» است. حزب عدالت و توسعه در چارچوب امیدهای مشروع کردی و نیز در اثر حملات غیرقانونی پ‌ک‌ک به اهداف نرم غیرنظامی، ترجیح داده تا این مسئله را دستاویز تأمین منافع خود قرار دهد. حزب در این راستا، ضمن بهره‌برداری از مسئلهٔ کردی برای انتقاد از سکولاریسم در ترکیه به‌عنوان، «عامل شکاف» بین ترک‌ها و کردها، راه‌حل خود برای پایان دادن به این جبهه‌بندی اجتماعی را در چارچوب مشی، «اسلام ملات پیوند اجتماعی» طراحی کرده است. این فصل به بررسی اسلامی کردن مسئلهٔ کردی و دلایل ناتوانی بارز

احزاب عدالت و توسعه و جامعهٔ دموکراتیک در حل این مسئله می‌پردازد.

در سال ۲۰۰۲، حزب عدالت و توسعه با تعهد پاسخگویی به این مسئله به قدرت رسید که مباحث مربوط به آن را می‌توان در این چارچوب خلاصه کرد: ***مسئلهٔ کردی ربطی با ناسیونالیسم ندارد و مسئله‌ای بیش‌تر زاییدهٔ سکولاریسم تحمیلی و رفتار ایدئولوژی کمالیستی در برابر ناسیونالیسم ترک است. تکیه بر علقه‌های مشترک و اخوت اسلامی موجب توانمندی کشور شده و به این مناقشه پایان خواهد داد.*** این فصل بر این باور تکیه دارد که حزب عدالت و توسعه به چهار دلیل قادر به ارائه و اعمال سیاستی منسجم در رابطه با مسئلهٔ کردی نیست: ۱) نگاه اردوغان به مسئلهٔ کردی تفاوت عمده‌ای با نگاه بازیگران کرد، به‌خصوص احزاب سیاسی زیر نفوذ پ‌ک‌ک (به فصل ۴ مراجعه شود) دارد(۴)؛ ۲) مناقشهٔ عمده‌ای بین نهادهای حکومتی و حزب عدالت و توسعه بر سر مفهوم‌سازی مسئلهٔ کردی و مبانی جمهوری ترک جریان دارد؛ ۳) مسئلهٔ کردی یکی از دلایل اصلی نگرانی حزب عدالت و توسعه از بروز شکاف در حزب و در نتیجه کاهش پشتیبانی ترک‌تباران در استان‌های مرکزی و شرقی آناتولی از حزب است؛ و ۴) مسئلهٔ کردی بالقوه می‌تواند به تقابلی عمده با ارتش منجر شود و حملات فزایندهٔ پ‌ک‌ک به نهادهای حکومتی و ارتش رهبری حزب عدالت و توسعه را گاه، به‌رغم میل آن، ناگزیر از مواجهه با مسئلهٔ کردی ساخته است.

حزب عدالت و توسعه، به‌رغم پیروزی انتخاباتی خود در مناطق کردنشین و توقعات فراوانی که از آن وجود دارد، علاوه بر ناکامی در ترسیم سیاستی منسجم در رابطه با مسئلهٔ کردی، مسبب تشدید این منازعه نیز بوده و حاصل آن افزایش شکاف قومی در جامعهٔ ترکیه نسبت به پنج سال گذشته است. برخلاف انتظارات موجود، آزادی‌های محصول موازین کپنهاک نه تنها به کاهش مخاصمات و استقرار صلح دائمی منجر نشده، که بیش‌تر عامل قبض محدوده‌های قومی و بسط ناسیونالیسم ضدترک بوده است.(۵) به بیان دیگر، دموکراتیزاسیون منبعث از موازین کپنهاک بیش از آن‌که منشأ بهبود مناسبات

ترک‌ها و کردها باشد، این مناسبات را قطبی و رادیکال ساخته است. از سال ۲۰۰۷ احساسی مشترک بین مردم کوچه و بازار، حتی بین نخبگان ترک، همهٔ کردها را تروریست می‌شناسد و پ‌ک‌ک و اکراد را مترادف می‌داند. چنین احساسی محصول عملکرد شبکه‌های پ‌ک‌ک است که با پی‌گیری سیاستی گستاخانه‌تر در نقد حکومت ترکیه و بالمآل تحریک خشم بخش عمده‌ای از جامعهٔ این کشور، عامل گسترش ناسیونالیسم ترک بوده‌اند. در چنین فضایی، حزب ملی‌گرای ترک حرکت ملی طی پنج سال با کسب دستاوردهایی عمده آرای خود را از ۸/۳۴ درصد سال ۲۰۰۲، به ۱۴/۲۸ درصد در انتخابات سال ۲۰۰۷ رسانید و با کسب ۷۱ کرسی وارد پارلمان شد. سیاست‌مداران کرد نیز بدون هیچ توفیقی در کشاندن ناسیونالیسم ترک به میانه‌روی، خود بر سر رهبری جنبش ناسیونالیست کرد به رقابت پرداختند!

قبل از این‌که به بررسی سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در رابطه با مسئلهٔ کردی بپردازم، مایلم بر اهمیت تجزیه‌وتحلیل دو لایهٔ متضاد در بطن ناسیونالیسم کرد ـ که نقش تقویت‌کنندهٔ متقابل نیز دارند ـ و همچنین بررسی رابطهٔ بین دو هویت دینی و قومی تأکید کنم. من با تمرکزی بر نقش‌آفرینان روندهای سکولار و دینی در ناسیونالیسم کردی و به قصد فهم سیاست‌های متعارض حزب عدالت و توسعه، به تشریح بافت اجتماعی و فرهنگی موجود خواهم پرداخت. در بخش پایانی فصل نیز ابتکارات عملی در حوزهٔ سیاست‌گذاری در بحث هویت، کاهش آستانهٔ ده درصدی، و نیز پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به زبان کردی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

لایه‌های اسلامی و سکولار ناسیونالیسم کرد

قلمرو کردی در ترکیه با شماری از گسل‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مرزبندی شده است.(۶) کردهای ترکیه هر چند به‌طور کامل در ایدئولوژی ملی این کشور جذب نشده‌اند، اما به‌خوبی با لایه‌های اقتصادی آن آمیخته‌اند.

پژوهشگران ناسیونالیسم کردی، از قبیل رابرت اولسون[1]، مایکل گونتر[2] و عباس وَلی، متأثر از اثر ماندگار وادی جویده[3]، جملگی نقش ساختاری اسلام را، به‌عنوان بدیلی در برابر اصلاحات سکولار کمالیستی نادیده گرفته‌اند.(۷) حتی روشنفکران ناسیونالیست کرد ــ نظیر حمید بوزاسلان، گلستان گوربِی، فرهاد ابراهیم، و مسعود یِگِن نیز، که اتفاقاً همه چپ‌گرا هستند، ناسیونالیسم کرد را ذاتاً سکولار می‌دانند.(۸) اندیشمندانی نظیر مک دوال[4] و بروِینسن[5] نیز به ریشه‌های دینی-قومی ناسیونالیسم کرد پرداخته‌اند.(۹) در ساختار ناسیونالیسم کرد سه لایهٔ رقیب، سکولار، سنّتی و اسلامی، حضور دارند.

نخستین و مؤثرترین این گروه‌ها، گروه جدایی‌طلب پ‌ک‌ک و شاخه‌های حزبی آن از قبیل حزب دموکراسی، حزب دموکراسی خلق، حزب خلق دموکراتیک و حزب جامعهٔ دموکراتیک هستند.(۱۰)

ویژگی‌های اصلی و بارز جنبش تحت رهبری پ‌ک‌ک گرایش سکولار، ضدیت با سنّت و برخورداری آن از پشتیبانی شهرنشینان جدید کرد و اکرادی است که تحصیلات دانشگاهی دارند و فاقد پیوندهای عمیق دینی و قبیله‌ای هستند. در اواخر سال‌های ۱۹۸۰، زمانی که دولت ترکیه برخی از قبایل وفادار به خود را در چارچوب رقابت‌های قبیله‌ای علیه پ‌ک‌ک مسلح ساخت، برخی قبایل نیز به‌رغم تمایل خود، به حمایت از پ‌ک‌ک پرداختند.(۱۱) این لایهٔ سکولار با هویت‌های پراکندهٔ منطقه‌ای، بخشی و طبقاتی و نیز درگیر در شورشی دوسویه ــ هم علیه ساختار سنّتی جامعهٔ کردی و هم علیه نظام حکومتی کمالیستی ــ مواضعی متغیر نسبت به حکومت داشته است. پ‌ک‌ک با اندیشهٔ استقلال کامل به میدان آمد و سپس به موضع طرفداری از یک جمهوری دموکراتیک و خودمختار در درون ترکیه، یا حداقل تغییرات عمده در قانون اساسی این کشور چرخید (به فصل ۸

1. Robert Olson
2. Michael Gunter
3. Wadie Jwaideh
4. McDowall
5. Bruinessen

مراجعه شود). هدف پ‌ک‌ک صرف‌نظر از جدایی کامل، این بوده که، (الف) دولت ترکیه را وادار به آزاد ساختن رهبر آن اوجالان از زندان سازد؛ (ب) با تغییر قانون اساسی کشوری دو ملیتی (ترک ـ کرد) به‌وجود آورد؛ (پ) از طریق اصلاحاتی در دولت محلی از تشکیلات منطقه‌ای تمرکززدایی کند؛ و (ت) از حملات ارتش ترکیه به کردستان عراق جلوگیری کرده و موجب تقویت پان ـ ترکیسم شود. راهبردهای پ‌ک‌ک برای دستیابی به این اهداف، از تقابل نظامی، که موفقیت چندانی نیز در آن نداشته، به مطالبهٔ تغییراتی در قانون اساسی به منظور تجدید ساختار پایه‌های جمهوری ترکیه تغییر کرده است. راهبرد اخیر تلاشی در جهت بهره‌گیری از فضای جدید فرصت سیاسی حاصل فرآیند دموکراتیزاسیون است و «تمایز» جامعهٔ مدنی کردی و غنای هویت کردی در سطح اجتماعی را دنبال می‌کند.

پ‌ک‌ک علاوه بر رهبری احزاب کردتبار، حداقل چهار سازمان را نیز کنترل می‌کند: یک گروه شبه‌نظامی مسلح و فعال در شمال عراق به‌نام پ‌ک‌ک /کونگرا ـ گل؛ یک سازمان جوانان (سازمان جوانان آزاد)؛ یک سازمان زنان (سازمان زنان آزاد)؛ یک سازمان دانشجویی (انجمن دانشجویان کردستان)؛ و چندین رسانه، از جمله سه روزنامه (***یِنی اُزگور پولیتیکا***، در آلمان، ***گوندِم*** و ***آزادیه وِلات***، در ترکیه)؛ دو خبرگزاری (آژانس فرات نیوز و دجله هابر آژانسی)؛ دو ایستگاه تلویزیون ماهواره‌ای (رو تی‌وی و ام.ام.سی. تی‌وی) و یک ایستگاه رادیویی (رادیو سر خیلدان).

دوّمین گروه کرد، که آن‌ها «اکراد گهگاهی»[1] می‌نامند، تا حد زیادی در درون جامعهٔ ترکیه حل شده‌اند و ترجیح می‌دهند که در یک چارچوب ملی ــ راست میانه و چپ میانه ــ فعالیت کنند. کردتباران مورد اشاره در چارچوب فضاهای قانونی عمل می‌کنند، از پیوندهای قبیله‌ای برای انتخاب شدن در پارلمان بهره می‌گیرند و از منابع دولتی برای حفظ پایگاه حمایتی خود

1. Occasional Kurds

استفاده می‌کنند. مشکل عمده‌ای با حکومت ندارند و هدف اصلی آنان تعریف جایگاه خود در جامعهٔ ملی ترکیه ضمن پالایش و بهبود آن است. این اکراد که در تجارت و دیوان‌سالاری نیز فعال‌اند در حالی که در شهرهای بزرگ غرب ترکیه زندگی می‌کنند، مناسباتشان را با روستاهای کرد خود در شرق نیز حفظ کرده‌اند.

اسلام‌گرایی کردی

گروه سوّم اکراد را می‌توان کردهای مسلمانی دانست که بر ارزش‌های اسلامی تأکید دارند و معمولاً دین را بر قومیت برتری می‌دهند. اسلام از بدو برقراری سیاست‌های مرکز مدار حکومت عثمانی به‌سان «هویت تقابلی» منطقهٔ کردی، رودرروی پروژهٔ ملت‌سازی جمهوری کمالیست قرار داشته است. اسلام صوفی در مناطق کردنشین ترکیه، جایگزین هویت کردی است و کردتباران ترجیح داده‌اند تا هویت کردی خود را در چارچوب شبکه‌های دینی ـ قبیله‌ای آن حفظ کنند. در سال‌های اخیر منطقهٔ کردی، که از زمان سیاست‌های اقتصادی نو لیبرال اوزال همچنان به لحاظ اقتصادی عقب مانده بوده، همواره مخزنی برای تأمین نیروی انسانی کشور بوده است. فقدان سرمایه‌گذاری دولتی و افت خدمات اجتماعی جامعهٔ کردی را علیه حکومت رادیکال‌تر ساخته و موجب نزدیکی بیش‌تر این جامعه با شبکه‌های اجتماعی قومی یا دینی شده است. در حالی که نیروهای بازار خود منشأ شورش شمار زیادی از کردها علیه حکومت بوده‌اند، عناصر موفق در این بازار با ادغام بیش‌تر در جامعهٔ ترکیه، علاقهٔ کم‌تری به سیاست‌ورزی کردی نشان داده‌اند. شرایط بازار به این ترتیب هم منشأ گسست بخش‌های مختلف جامعهٔ کردی از جامعهٔ ترکیه و هم موجب پیوند آنان با این جامعه بوده است. در انتخابات ملی سال ۲۰۰۷ بورژوازی کرد خود را به حزب طرفدار بازار عدالت و توسعه نزدیک کرد. بیش‌تر نمایندگان این حزب اهل کسب‌وکارند یا بازرگانانی از مناطقی هستند که پیوندهایی با نقشبندی و نورسی دارند.(۱۲) زبان‌دیدگان از

نیروهای بازار، برای رفع مشکلاتشان به یک «کشور رفاه اسلامی» نظر دارند. روی‌هم‌رفته مرزهای طبقاتی وفاداری‌های دینی در این بخش از کشور را تعیین می‌کنند.

هر چند بیش‌تر کردهایی که گرایش سیاسی دارند به فرقهٔ علوی وابسته‌اند، اکثریت کردها مسلمان سنّی (شافعی) هستند و شبکه‌های سنّتی صوفی، در کنار جنبش نو-صوفی نور و برخی گروه‌های تندرو و نوگرای اسلامی، اجزای اصلی همبستگی و هویت را در مناطق کردنشین تشکیل می‌دهند. سلسله‌های صوفی نقشبندی تقریباً پنجاه درصد و نورسی‌ها درحدود بیست درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، و گروه‌های نوظهور تندرو و نوگرای اسلامی نیز درحدود پانزده تا هجده درصد کردهای شافعی در ترکیه‌اند.(۱۳) سلسله‌های نقشبندی قدیمی‌ترین شبکه‌های منطقه‌اند و هنوز، در میان هم ترک‌ها و هم کردها، اکثریت دارند. جنبش نور سعید نورسی بیش‌تر در شهرها و در میان نخبگان تجاری مقیم خارج از منطقهٔ سنّتی کردی متمرکز است. در میان گروه‌های تندرو اسلامی گرایش‌های گوناگون وجود دارند که نفوذشان در منابع متعدد ریشه دارد. حزب‌الله کرد تحت‌تأثیر آثار سیدقطب و انقلاب ایران قرار دارد و حضور غالب آن در باتمان، دیار بکر، سیرناک و هاکّاری و شهرهای عمده است.

اسلام هویت غالب اکثریت کردها است. هر چند این اکثریت نیز درمواجهه با هویت تحمیلی ترک بیش‌تر احساس کرد بودن می‌کنند. لایهٔ اسلامی ناسیونالیسم کرد منکر اصول بنیانی سکولاریسم و ناسیونالیسم جمهوری ترکیه است. یکی از یاران کنونی اردوغان، م. احسان ارسلان، نمایندهٔ اسلام‌گرای کرد از دیار بکر، در انتخابات ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷ گفته است: «چنانچه خاورمیانه را نقطهٔ کارزار نهایی میان اسلام و دموکراسی [او دموکراسی را نوعی کفر می‌خواند] بدانیم، راه مبالغه نرفته‌ایم.» ارسلان همچنین خاطرنشان ساخته: «رژیم در ترکیه شهروندان خود را به جهل کشانده، دین را بر آنان ممنوع ساخته و با تلاش در جهت تحریف و تضعیف

اسلام، ارادهٔ خود را به مردم کردستان نیز تحمیل کرده است... کارکنان مدیریت امور دینی ترکیه نیز شریک پروژهٔ تضعیف اسلام هستند.»(۱۴) اظهارات ارسلان بازتاب‌دهندهٔ نگرش کلی وی به دموکراسی، سکولاریسم و ناسیونالیسم ترکیه است.

ناسیونالیسم کرد، صرف‌نظر از پ‌ک‌ک، در بطن شبکه‌های اسلامی نیز فعال بوده است. ناسیونالیسم اسلامی-کردی از بطن دو شاخهٔ ترکی / صوفی‌گرایی کرد-اسلامی بالیده است: شبکه‌های نقشبندی و نورسی (پیروان سعید نورسی). حامیان این لایه از ناسیونالیسم قومی کردی به منظور رویارویی، هم با سکولاریسم و هم ناسیونالیسم افراطی ترک، با گروه‌های اسلامی ترک همکاری دارند.(۱۵) در درون این بخش دو گروه فرعی نیز وجود دارند. نخستین گروه کرد مسلمان به جنبش‌های سنّتی نقشبندی و نورسی تعلق دارند و از حزب عدالت و توسعه پشتیبانی می‌کنند. شبکه‌های صوفی در سال ۱۹۲۵ غیرقانونی اعلام شدند، اما به دلیل مناسبات تنگاتنگ خود با شبکه‌های قبیله‌ای، همچنان به فعالیت ادامه دادند. غالب کردها، از آن‌جا که به مذهب شافعی اسلام سنّی تعلق دارند، تا اوایل سال‌های ۱۹۸۰ مراکز آموزش دینی غیررسمی (مدارس) خود را همچنان حفظ کردند. مِنزیل، روستایی در استان آدِه یامان، پرطرف‌دارترین کلبه‌های نقشبندی در ترکیه را دارد که دارای چندین صدهزار پیرو ترک و کرد است، که نامِک، کمال زِبِیک و محسن یازِج اوغلو، رئیس حزب اتحاد بزرگ، از آن جمله‌اند.(۱۶) رهبری صوفی همواره، به‌رغم شمار فراوان پیروان ترک آن، در اختیار اکراد بوده است. در انتخابات اخیر نیز، جماعت مِنزیل، همراه با همهٔ شبکه‌های نقشبندی و نور به دولت حزب عدالت و توسعه رأی دادند.

از اواسط سال‌های ۱۹۹۰، با ظهور بورژوازی جدید کرد و طبقهٔ میانه، بسیاری از اکراد ترجیح داده‌اند به جنبش نور سعید نورسی بپیوندند که حول مکتوبات و قرائت‌خانه‌های نورسی سامان یافته‌اند. با توسعهٔ اقتصادی جدید نیز بسیاری از اکراد با پیوستن به جنبش نوگرای نور

در حال حاضر نیرویی عمده در مناطق کردنشین به‌حساب می‌آیند. هر چند در سال‌های اخیر جامعهٔ فتح‌الله گولِن با فاصله گرفتن از ناسیونالیسم ترک بیش از پیش در میان کردها ریشه دوانده است. در عین حال، همواره یک جنبش فعال نور، با اولویت کردی نیز که به‌عنوان مِد-زِهرا خوانده می‌شود وجود داشته است.

به موازات افزایش فعالیت سازمان‌هایی با گرایش نقشبندی و جنبش نور ـ در منطقه، بر شمار سازمان‌های فعال غیردولتی حزب‌الله کرد در این مناطق افزوده شد. سازمان‌های غیردولتی حزب‌الله کردِ فعال در زمینه‌های توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی از سال ۲۰۰۴ در باتمان و دیار بکر ظهور کرده‌اند. انجمن‌های مستضعفان که در سال ۲۰۰۴ تأسیس شدند، اساساً وابسته به حزب‌الله کرد و نیز برخی بنگاه‌های کوچک‌اند. ابعاد جهانی اسلام در منطقهٔ کردنشین را شاید بتوان از طریق ورود حزب‌الله کرد به آن در سال‌های ۱۹۸۰ به بهترین نحو مشاهده کرد. به‌خاطر گرایشات و اعمال نفوذهای گوناگون اسلامی که در بالا به آن اشاره شد، تنش و درگیری‌های خشونت‌آمیزی بین گروه‌های مختلف مسلمان کرد، به‌خصوص بین حزب‌الله کرد و شبکه‌های سنّتی صوفی همواره وجود داشته که در مواردی خونین و تا حد زیاد زمینه‌ساز بدگمانی، نفرت و ناسازگاری بوده‌اند. بسیاری از رهبران برجستهٔ مِد-زِهرا، از قبیل عزالدین یِلدِرِم، و شماری از بازرگانان کرد هدف حملات حزب‌الله کرد بوده‌اند.(۱۷) در سال‌های اخیر حزب‌الله کرد به سازمان‌یافته‌ترین و مؤثرترین سازمان در میان اکراد روستایی و نیمه‌شهری، که در عین حال آمادهٔ اعمال خشونت نیز بوده، مبدل شده است. روی‌هم‌رفته از آن‌جا که سیاست‌های حکومت نیز منشأ ایجاد و گسترش تفرقه در میان اسلام‌گرایان کرد بوده، می‌توان گفت که قرار گرفتن اسلام‌گرایان کرد تحت رهبری واحد، برای پاسخ به علایق گوناگون و واگرای آنان، غیرمحتمل به‌نظر می‌رسد.

حزب‌الله کرد: چالشی رودرروی مرجعیت دینی

حزب‌الله کرد توسط حسین وزیر اوغلو و یاران او، که در حزب رستگاری ملی نجم‌الدین اربکان فعال بودند، پایه‌گذاری شد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ و نیز کودتای نظامی ۱۹۸۰ در ترکیه، رهبری حزب‌الله کرد امید خود را به وقوع یک دگردیسی دموکراتیک در جامعه از دست داد و به اندیشهٔ انقلاب اسلامی «از بالا به پایین»، از طریق ایجاد یک حکومت اسلامی کردی، روی کرد. اما در کوران مباحث عقیدتی اواخر سال‌های ۱۹۸۰ ـ و نیز رودررو با اقتدار نظامیان ترکیه ـ به امکان‌ناپذیری رهیافت خود پی برد و در نتیجه راهبرد جدیدی در پیش گرفت که در مرحلهٔ اوّل مبتنی بر ایجاد جامعهٔ اسلامی کردی و مقدم بر تشکیل حکومت اسلامی کردی، بود. رهبران حزب‌الله کرد، نظیر حسین ولی اوغلو و فیدان گونگور، در پی یک هدف سه مرحله‌ای بودند: تکوین خودآگاهی دینی ـ سیاسی (تبلیغ)، تکوین جامعهٔ دینی (جماعت)، و مبارزهٔ مسلحانه (جهاد).

این گروه برای دستیابی به هدف نخست و به منظور تقویت وجه سیاسی خودآگاهی دینی، بیش از مطالعه بر «مباحثهٔ شفاهی» و رودررو تکیه دارد. حزب‌الله کرد، از آن‌جا که فرهنگ غالب منطقه هنوز بر فرهنگ شفاهی استوار است، و نیز بیش‌تر اعضای آن به قبایل مختلف تعلق دارند، برای آموزش و شستشوی مغزی اعضای خود، «مباحثهٔ رودررو» را ترجیح می‌دهند.(۱۸) هم‌پوشانی هویت‌های دینی، قبیله‌ای و قومی بسترساز شکل‌گیری شبکه‌های قدرتمند در شهرهای مختلف است. هر چند این مباحث غالباً در خانه‌ها و خانواده‌ها متمرکزند، مجاری اصلی اطلاعات «کتاب‌فروشی‌ها»یی هستند که جلسات رسمی در آن‌جا برگزار می‌شوند و عمدتاً نقش قرائت‌خانه را دارند. رویکرد به فرهنگ شفاهی به‌عنوان وجه غالب فرآیند آموزش و شستشوی مغزی در بافت کتاب‌فروشی‌ها منشأ تناقض جالب مشهود در رابطهٔ فرهنگ شفاهی و مکتوب، و در عین حال جابه‌جایی مرجعیت دینی در جامعهٔ ترکیه است. از آن‌جا که حزب‌الله کرد چالشی عمده در برابر شبکه‌های

سنّتی دینی کردی است، رهبران آن مایل‌اند تا به‌عنوان «عالمانی» شناخته شوند که معرفت دینی را به‌جای مجاری سنّتی آموزش از راه خودآموزی اخذ می‌کنند.(۱۹) هر چند تصویری که این کتاب‌فروشی‌ها ارائه می‌دهند «دانش‌اندوزی و قدرت کتاب» است، شمار اندکی این کتاب‌ها را می‌خوانند و اشاعهٔ آگاهی از راه فرهنگ شفاهی صورت می‌گیرد.

پیوند بین مرجعیت سنّتی اسلامی، کارآفرینان دینی و سیاست‌های حکومتی نیز در بررسی تلطیف جنبش‌ها و میانه‌روی آن‌ها حائز اهمیت است. در ترکیه، درحالی که کارآفرینان دینی کرد (رهبری حزب‌الله کرد) در هدایت بسیج دینی و طراحی گفتمانی بنا به میل و ارادهٔ خود آزادی عمل داشته‌اند، در جنبش‌های اسلامی ترک، نخبگان و مراجع دینی سنّتی هنوز مرجع اقتدار کارآفرینان اسلامی ترک هستند. نخبگان سنّتی دینی اما در مناطق کردی پراکنده و ضعیف‌اند و برای اعمال مرجعیت سنّتی خود بر گروه‌های کنونی کرد اسلامی قدرت چندانی ندارند. آنان در کوران اصلاحات مصطفی کمال مضمحل شده بودند اما گروه‌های نو ـ صوفی، به‌خصوص جنبش نور، هنوز نقش مهمی در «نظامات درون گروهی» فعالان سیاسی اسلام‌گرای ترک برعهده دارند. کارآفرینان جدید اسلام‌گرای کرد با گرایشات سیاسی، در شرایط پراکندگی مراجع دینی سنّتی از یکدیگر یا تفاوت علایق سیاسی آنان با بقیهٔ جامعه، به‌راحتی شکوفا می‌شوند. هر زمان مرجعیت دینی سنّتی به ضعف گراییده ـ همان‌گونه که در شهرهای کردی شاهد آن هستیم ـ و مشروعیتشان با چالش مواجه شود، فعالان جوان مسلمان سر نخ مباحث جاری را در چنگ خود می‌گیرند.

در سال‌های اخیر حزب‌الله کرد مساجد خاص خود را نیز راه‌اندازی کرده است. به‌عنوان مثال، در شهر باتمان درحالی که مدیریت امور دینی هشت مسجد را تحت کنترل دارد، چهار مسجد نیز در اختیار حزب‌الله کرد است. این مساجد وظایف متعدد دارند ـ از جمله اطلاع‌رسانی دربارهٔ توسعهٔ منطقه‌ای، آموزش دینی کودکان و ارائهٔ خدمات اجتماعی به نیازمندان. امامان

این مساجد که *مِله* (به کردی کرمانجی) نامیده می‌شوند، نه تنها عهده‌دار امامت نمازهای یومیه و آموزش اسلام به بچه‌ها هستند، بلکه با پاسخ دادن به نیازهای اجتماعی جوامع اسلامی به شکل‌گیری این جوامع نیز کمک می‌کنند. این *مِله‌ها* بیش از اسلام سنّتی در مسائل کردی و اسلامی روز آموزش دیده‌اند، و از علمای سنّتی ـ از آن‌رو که آنان را دستچین شده حکومت می‌دانند و بی‌تأثیر و خاصیت در فعالیت‌های اجتماعی ـ انتقاد می‌کنند. *مِله* هر عصر پنجشنبه در جلسه بحث و گفت‌وگوی مسجد، معمولاً مسائل هفته را با مردم در میان می‌گذارد. شهریه این *مِله‌ها* را، که در عربی و کردی نیز آموزش دیده‌اند، اهالی می‌پردازند. آنان برخلاف ائمه مساجد منصوب حکومت، با فرهنگ محلی و سنن اسلامی کردی آشنایی دارند و حکومت ترکیه نفوذی بر آنان ندارد.

پ‌ک‌ک نیز، رودرروی چالش حزب‌الله کرد، به منظور استمرار نفوذ خود بر جوامع کردی دینی، از طریق راه‌اندازی انجمن امامان کردستان سیاست‌هایی را دنبال کرد که منجر به درگیری بزرگی با حزب‌الله کرد شد و حاصل آن قتل ۷۰۰ نفر در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ ـ بیش‌تر آن‌ها از اعضای پ‌ک‌ک ـ بود.(۲۰) هر چند حزب‌الله کرد اصولاً خود را از خشونت‌هایی از نوع پ‌ک‌ک برحذر داشته و بیش‌تر دست در کار فعالیت‌های آموزشی و آگاهی‌بخش دارد، نهایتاً خشونت را نیز به‌عنوان گامی «رهایی‌بخش» و رسالتی «مقدس» در برابر «پ‌ک‌ک ملحد» توجیه کرده است. برخی رهبران تراز اول حزب‌الله کرد، از قبیل فیدان گونگور، از جامعهٔ مِنزیل، جهاد را مرحلهٔ مقدماتی مبارزه می‌دانند که مقدم بر خشونتی است که تنها در مراحل بعدی ضرورت می‌یابد. مهم از نگاه او جذب شماری مکفی از پیروانی استوار و معتقد بود، در حالی که حسین ولی اوغلو، از ایلیم جورسی، با این دیدگاه مخالفت می‌کرد و معتقد بود حزب‌الله کرد می‌بایست بیش از یک جنبش روشنفکری متکی به کتاب و نوشته، انقلابی و اهل عمل باشد. حاصل این اختلاف‌نظر قطع همکاری وی با گونگور و در نتیجه دامن زدن به

بروز شکافی عمده در حزب‌الله کرد بود. شاخه ولی اوغلو در برابر «پ‌ک‌ک ملحد» بر تأثیر «رهایی‌بخش» خشونت اصرار داشت. وزیر اوغلو نیز معتقد به رویارویی تمام‌عیار با پ‌ک‌ک، با هدف ایجاد فضایی برای فعالیت‌های خود بود و پ‌ک‌ک را دشمن شمارهٔ یک خود می‌دانست. نهایتاً شاخهٔ ایلیم با از میدان به در کردن جامعهٔ مِنزیل رهبری شاخهٔ تروریستی جنبش کردی اسلامی را در دست گرفت.

حزب‌الله کرد یکی از قدرتمندترین شبکه‌های محلی با چندین هزار عضو است که پیوندهای گوناگون با منطقهٔ کردنشین دارد. بر اساس گزارشات پلیس مبتنی بر بازداشت‌هایی که صورت گرفته، غالب اعضای حزب‌الله کرد با آن علایق خانوادگی، قبیله‌ای یا دینی دارند. پیوندهای خانوادگی مؤثرترین عوامل عضوگیری در درون حزب‌الله کرد هستند و آن را به خانواده‌ای بزرگ و فراگیر مبدل کرده‌اند. این حزب در این قالب مؤثرتر از پ‌ک‌ک عمل می‌کند و به‌صورت غیررسمی سازمان‌یافته‌تر از آن است. فرآیند عضوگیری آن نیز توده‌گراتر و خودجوش‌تر است. من در ارزیابی دقیق شماری از اعضای حزب‌الله کرد در ترکیه، علقه‌های خانوادگی و فرهنگ قبیله‌ای را از عوامل کلیدی جذب خودجوش جوانان کرد یافته‌ام. کردهای جوان در سنین اولیهٔ خود می‌آموزند که چگونه با غلبه بر احساس حجب و حیای خاص فرهنگ قبیله‌ای خود به قصد کسب عزت و شرف انتقام‌جو باشند و از اسم و رسم قبیله‌شان ــ از جمله بکارت اعضای مؤنث خانواده ــ دفاع کنند. همواره قتل یکی از اعضای خانواده یا رفتار خشونت‌آمیز پلیس احساس اعاده شرف و حیثیت را در این جوانان به‌وجود آورده و به دور جدیدی از خشونت دامن می‌زند.(۲۱)

در ۱۷ ژانویه سال ۲۰۰۰ پلیس ترکیه با هدف انهدام تشکیلات حزب‌الله کرد دست به عملیات و حملاتی سازمان‌یافته علیه آن زد که در نهایت منجر به کشته شدن رهبر حزب و دستگیری شش هزار تن از اعضای آن شد. با این همه حزب‌الله کرد هنوز زنده و در شماری از خدمات اجتماعی بسیار فعال است و به رهبری عیسی آلتسوی ــ رهبر جدید آن ــ که در آلمان زندگی

می‌کند و با بهره‌گیری از آزادی‌های تازه در زمینه‌های سازمان‌دهی، تجمعات و سخنرانی‌های عمومی، به شرایط پیشین خود که در آن دست‌اندرکار نشر و تبلیغ بوده بازگشته است. حزب اینک، بیش‌تر با هدف شکل‌گیری جوامع اسلامی کردی از طریق برگزاری فعالیت‌های جمع‌آوری اعانه، برنامه‌های ازدواج و مراسم ختنه‌سوران جمعی در نواحی روستایی درپی ارتقای مشارکت اجتماعی است. این سازمان در مراکز شهری نیز به آموزش اینترنت و راه‌اندازی بنگاه‌های کوچک، چون فروشگاه‌های لوازم اداری و مواد غذایی، می‌پردازد. هدف اصلی آن درحال حاضر ایجاد جوامع اسلامی خودبسنده‌ای است که دائماً درمعرض تبلیغات حزب‌الله کرد باشند. این فعالیت‌ها از طریق انجمن‌های وابسته به حزب‌الله کرد، موسوم به مستضعَفلَر (مستضعفان) صورت می‌گیرد که عامل اصلی شکل‌گیری شبکه‌های مناسبات اجتماعی درهم‌تنیده‌ای هستند که ریشه در نگرش اسلامی و پیوندهای قبیله‌ای حزب‌الله کرد دارند.(۲۲)

این فعالیت‌ها به سیاست‌های انتخاباتی سال ۲۰۰۷ نیز راه یافت، که در آن حزب‌الله کرد به سه دلیل به حزب عدالت و توسعه رأی داد: «ضدکمالیست است و چون ما کردها قربانی نظام؛ شهرداران حزب جامعهٔ دموکراتیک، افزون بر سکولار و ملحِد بودنشان، در ارائهٔ خدمات مناسب ناتوان بوده‌اند؛ و جماعت حزب عدالت و توسعه زمینه‌ساز آزادی سازمان‌دهی ما هستند و هنگام نیاز از ما حمایت می‌کنند.»(۲۳) در انتخابات سال ۲۰۰۷، تقریباً همهٔ مِلِه‌های باتمان از جوامع تحت نفوذ خود خواستند که به‌جای نامزدهای سکولار (در منطقهٔ مترادف ضددین) حزب جامعهٔ دموکراتیک، به نامزدهای حزب عدالت و توسعه رأی بدهند. تقریباً تمامی شبکه‌های حزب‌الله کرد با فعالیت برای پیروزی حزب عدالت و توسعه به گشایشی تازه در فضای اجتماعی به رهبری دولت این حزب مهر تأیید زدند و به این ترتیب علیه سیاست‌های سکولار و چپ‌گرای شهرداری‌های حزب جامعهٔ دموکراتیک رأی دادند. بنا به گزارش جدید پلیس، تشکیلات حزب‌الله کرد که در بسیاری از

روستاها بالاترین رشد را دارد، در جریان افتضاح کاریکاتور دانمارکی [از پیامبر اسلام (ص)] تظاهرات عظیمی را با مشارکت حدود ۱۲۰۰۰۰ نفر در دیار بکر سامان داد. در سال ۲۰۰۶ نیز بزرگ‌ترین اجتماع دیار بکر به مناسبت میلاد حضرت محمد (ص) از طرف حزب‌الله کرد سازمان‌دهی شد که مردم در آن آیاتی از قرآن تلاوت کردند و سرودهای مذهبی کردی سر دادند.

در حال حاضر باب بحث تازه‌ای در وب‌سایت‌های حزب‌الله کرد بر سر راه‌اندازی یک حزب کردی اسلامی باز شده که در واقع نشانهٔ آغاز دورانی جدید در ناسیونالیسم کرد است که بی‌شباهت به ظهور حماس علیه سازمان آزادیبخش فلسطین ــ که تجزیهٔ ناسیونالیسم فلسطینی حاصل آن بوده ــ نیست. به این ترتیب می‌توان هم شاهد تجزیهٔ ناسیونالیسم کرد در امتداد مرزهای اسلامی ـ سکولار بود، و هم همسویی جدیدی را میان نیروهای اسلامی ترکیه ــ حزب‌الله کرد و حزب عدالت و توسعه ــ مشاهده کرد، که خود به امیدها و نگرانی‌هایی در فرآیند تکامل بلندمدت ناسیونالیسم کرد دامن زده است.

سیاست‌های کردی متعارض حزب عدالت و توسعه

حزب عدالت و توسعه در غیاب سیاستی دقیق و مدون، از سال ۲۰۰۲ دو راهبرد عمده در قبال مسئلهٔ کردی را دنبال کرده است: تعویق مسئله تا انتخابات سال ۲۰۰۷ به قصد مصون ماندن از انتقادات بدنهٔ مردمی ناسیونالیسم ترک، و در نتیجه پرهیز از رودررویی با نظامیان (و تهدید کودتا)؛ و انتقال مسئله به اتحادیهٔ اروپایی. حزب تاکنون در عین موفقیت در هر دو راهبرد از هزینه‌های اجتماعی فزایندهٔ آن نیز فارغ نبوده است. بازیگران خارجی و داخلی هر دو سودای شکل دادن به سیاست‌های حزب را داشته‌اند. اتحادیهٔ اروپایی همواره از ترکیه خواسته است تا جمهوری کمالیستی را با هدف بسط فضای سیاسی برای اکراد و سایر اقلیت‌ها، بازآفرینی کند؛ حد نصاب ده درصدی را، به منظور افزایش امکان حضور کردتباران در پارلمان، کاهش دهد؛ و چریک‌ها و اعضای پ‌ک‌ک را مشمول

عفو عمومی سازد. مسئلهٔ بازتعریف حاکمیت و تقویت شهرداری‌های محلی نیز همواره وجود داشته است. حزب عدالت و توسعه، از آن‌جا که بیش از اکراد به بهره‌گیری از تغییرات قانون اساسی امید دارد، و با وجود موافقت با تجدید ساختار جمهوری و توانمندسازی شهرداری‌های محلی، در برابر درخواست تغییر حدنصاب ده درصدی انعطاف‌ناپذیر بوده است. حامیان مردمی حزب نیز اعلام عفو عمومی اعضای پ‌ک‌ک را به هیچ‌وجه برنتافته‌اند. با این همه، راهبرد اصلی حزب غیرنظامی کردن حکومت و جامعه است و عقب راندن نظامیان از عرصهٔ سیاست را سنجهٔ موفقیت خود در فرآیند دموکراتیزاسیون می‌داند.

سیاست‌های حزب عدالت و توسعه و مواضع آن در رابطه با مسئلهٔ کردی، صرف‌نظر از فشارهای خارجی (آمریکا و اروپا)، در واکنش به فشارهای داخلی، به‌خصوص در برابر ارتش و پ‌ک‌ک، شکل می‌گیرد. حزب پیش از رسیدن به قدرت، بر «مخالفت» با ایدئولوژی حکومت و استفاده از ارتش در مناطق کردنشین تأکید کرده و در مناطقی با اکثریت کرد موضعی این چنین داشته است: ***ما نیز چون شما کردها از حکومت ایدئولوژیک کمالیست و هم‌پیمانان نظامی آن رنج برده‌ایم و چنانچه به قدرت برسیم، اولین اولویتمان بازتعریف حکومت و ساختارشکنی ایدئولوژی کمالیست آن خواهد بود.*** حزب در سایهٔ موضع‌گیری‌های ماهرانهٔ خود در عرصهٔ ایدئولوژیک آرای فراوانی در مناطق کردتبار نصیب خود ساخت و توانست خود را حزبی مخالف «نظام» و «حساس» به مسئلهٔ کردی نشان دهد. بیش‌تر آرای حزب عدالت و توسعه در نواحی کردنشین در انتخابات سال ۲۰۰۷ متعلق به روستاها و شهرهای کردی با گرایش اسلامی و دیدگاه‌هایی متأثر از شبکه‌های دینی ـ سنّتی نقشبندی و نورسی بود، که در کنار گروه تندرو حزب‌الله کرد از حزب عدالت و توسعه، به‌عنوان حزبی «ضدنظام» حمایت کردند.

شکاف اصلی در انتخابات سال‌های ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷ بین راهبردهای کردی و اسلامی بود. این دو هویت ـ قومیت در برابر تدین ـ هیچ‌گاه کاملاً

قابل‌جمع نبوده‌اند. برخی اکراد ترجیح دادند تا با رأی دادن به حزب خلق دموکراتیک در سال ۲۰۰۲، و حزب جامعهٔ دموکراتیک در سال ۲۰۰۷، تنها بر هویت کردی خود تکیه کنند؛ در حالی‌که سایرین به حفظ قومیت کردی خود در بطن حزب اسلام‌گرا و ضدنظام عدالت و توسعه تمایل نشان دادند. در انتخابات سال ۲۰۰۲ گرچه حزب خلق دموکراتیک حزب پیشتاز در شهرهای کردی و حزب عدالت و توسعه دومین حزب در این مناطق بودند، در انتخابات سال ۲۰۰۷ حزب اخیر در برخی شهرهای کردنشین در ردهٔ نخست قرار گرفت. به‌عنوان مثال، در انتخابات سال ۲۰۰۲ حزب خلق دموکراتیک در استان دیار بکر آرای لازم برای انتخاب هشت نماینده از ده نماینده را کسب کرد؛ در حالی‌که در انتخابات سال ۲۰۰۷ حزب جامعهٔ دموکراتیک تنها آرای لازم برای انتخاب چهار نماینده را به‌دست آورد، که خود نوعی اعتراض به این حزب محسوب می‌شد. حزب عدالت و توسعه نیز شش نماینده به مجلس فرستاد(۲۴) و در هشت ناحیه (چِرمیک، چِنار، چونگوش، دجله، اِرگانی، عقیل، هانی و گولپ) از مجموع سیزده ناحیه پیشتاز بود. حزب عدالت و توسعه در شهرهای کوچکی که در آن‌ها شهرداران حزب جامعهٔ دموکراتیک در دولت‌های محلی مشارکت داشتند دستاوردهای عمده داشت. به‌عنوان مثال، در شهرهایی که شهرداران حزب جامعهٔ دموکراتیک در رأس آن بودند، دستاوردهای آن از این قرار بود:

نام شهر	۲۰۰۲	۲۰۰۷
بیل میل	۴۷۴۹	۱۴۱۶۵
ارگانی	۶۵۹۸	۱۹۱۸۹
سیلوان	۲۰۷۳	۸۹۰۴
کوجاکوی	۵۸۳	۱۷۴۳
کایاپنار	۱۰۱۲۴	۱۳۹۵۸

سیاست حزب عدالت و توسعه تا سال ۲۰۰۷ متضمن نادیده گرفتن مسئلهٔ کردی یا فرض فقدان چنین مسئله‌ای، در مرحلهٔ آغاز کار، بود. از نگاه رهبری حزب عدالت و توسعه، ارتش دربارهٔ مسئلهٔ پ‌ک‌ک مبالغه می‌کرد. برخی حتی مدعی بودند که ***ارتش به‌خاطر حفظ بودجه و نقش خود در سیاست ترکیه تمایلی به ختم این مناقشه ندارد.*** رهبران حزب عدالت و توسعه، از آن‌جا که برداشت آنان از ملیت در چارچوب فلسفهٔ جنبش دیدگاه ملی اربکان شکل گرفته، مسئلهٔ کردی را دستپخت اصول کمالیستی ناسیونالیسم و سکولاریسم می‌دانند. رفتار ضد ارتش رهبری حزب عدالت و توسعه در فراگرد ۲۸ فوریه، که منجر به غیرقانونی دانستن همهٔ اجزای جنبش اسلامی شد، با دور کردن دولت از ملاحظات ارتش، به پ‌ک‌ک نیز مدد رسانید.(۲۵) روی‌هم‌رفته از نگاه حزب عدالت و توسعه، مسئلهٔ کردی تا حدودی ساخته و پرداختهٔ ارتش بود و بهترین سیاست در این حوزه می‌توانست چشم بستن بر آن، با تأکیدی بر اخوت اسلامی، باشد. تجدید حملات پ‌ک‌ک در ماه مه ۲۰۰۵ موجبی برای پایان دادن به سیاست «انکار موجه» شد. رهبری پ‌ک‌ک که شاهد گشایش مهمی از سوی حکومت در رابطه با اهداف خود نبود، ظاهراً با برگزاری جلسه‌ای در شمال عراق، در اقدامی که برخی آن را راهبردی برای سنگ‌اندازی بین کردتباران و ترک‌تباران محسوب می‌کنند، تصمیم به گسترش حملات خود به اهدافی نرم در میان بخش‌های مختلف جمعیت گرفت.(۲۶) ظاهراً شبه‌نظامیان پ‌ک‌ک تاکتیک‌های تازه‌ای از مقاومت عراق ــ نظیر حمله به اهداف نظامی، مین‌گذاری در جاده‌ها و حتی بمب‌گذاری انتحاری ــ آموخته‌اند. گفته می‌شود که پ‌ک‌ک به تسلیحات ارتش عراق نیز دسترسی دارد. در ماه مه ۲۰۰۵، پ‌ک‌ک ضمن وارد آوردن ضایعات فراوان به نیروهای امنیتی ترکیه در بخش‌های مختلف آناتولی جنوبی، حملاتی نیز به برخی اهداف غیرنظامی در مراکز عمدهٔ شهری، از قبیل مراکز توریستی و تجاری، صورت داد.(۲۷)

موازین کپنهاک و اشغال عراق به رهبری آمریکا، فرصت‌های تازه‌ای در اختیار پ‌ک‌ک و متحدان آن قرار داده تا سیاست منسجم‌تری را ـ ایجاد شبکه‌های جامعهٔ مدنی، فعالیت سیاسی، مشارکت در شهرداری‌ها و حملات نظامی علیه اهداف دولتی ترکیه ـ دنبال کنند. جسارت و اعتماد به‌نفس تازهٔ کردی به واکنشی عمده، هم از سوی جامعهٔ ترک و هم نهادهای حکومتی، منجر شده است. به‌عنوان مثال، حِلمی اوزکُک، رئیس وقت ستاد کل ارتش، آشکارا از دولت خواست تا تغییرات قانونی لازم را با هدف درهم شکستن زیر ساخت تحرکات پ‌ک‌ک در ترکیه فراهم سازد.(۲۸) اردوغان هر چند ابتدا نسبت به دیدگاه ازکُک نظر مساعد داشت، بعداً در اثر توجیهات مشاوران و ملاحظات پیکرهٔ اسلامی و مردمی حزب، که نگران استفاده از قانون جدید ضد ترور علیه گروه‌های اسلامی نیز بودند، نظر خود را تغییر داد. گروه‌های اسلامی و کردی به این ترتیب برنامهٔ جامعی را بر ضد تصویب احتمالی یک قانون ضد تروریسم دنبال کرده‌اند. اردوغان نیز، وقتی به این نتیجه رسید که قادر به پاسخگویی به تقاضای اوزکُک مبنی بر تغییرات قانونی جدید نیست، سیاستی دوسویه در پیش گرفت: درخواست از آمریکا برای متوقف ساختن فعالیت‌های پ‌ک‌ک در شمال عراق، و بهره‌گیری از زبان طرفدار اکراد با قصد خنثی‌سازی نفوذ اوجالان در احزاب کردی.

نظرات اردوغان دربارهٔ مسئلهٔ کردی

به‌نظر نمی‌رسد اردوغان، که دائماً در حال تغییر موضع، از نفی تا قبول مسئلهٔ کردی، بوده، استنباط روشنی از توان ناسیونالیسم و هویت قومی داشته باشد. وی در ۱۳ آوریل ۲۰۰۵ در اسلو به سؤالی در این باره این‌گونه پاسخ داد:

> در ترکیه مسئله‌ای به نام مسئلهٔ کردی وجود ندارد! این مسئله‌ای وهمی است. رهیافت ما در این باره در چارچوب اصل شهروندی قرار دارد. ما در برابر همهٔ گروه‌های قومی در ترکیه موضع برابر داریم و هیچ تمایزی بین

> گروه‌های [قومی] نظیر ترک، کرد، لاز، گرجی و آبخاز، قائل نیستیم ... مگر در ترکیه فقط ترک‌ها زندگی می‌کنند؟! غیر از آن‌ها، حداقل نزدیک به سی گروه قومی مشخص در کشور حضور دارند.(۲۹)

آنچه وی بر آن تأکید نگذاشت شمار فراوان کردتباران در قیاس با شمار سایر اقلیت‌ها در ترکیه بود.

اردوغان در ۱۱ اوت سال ۲۰۰۵، از دیار بکر دیدار کرد و انتظار داشت که بتواند رویکرد جدید دولت خود در قبال مسئلهٔ کردی را در آن‌جا اعلام کند. او اما در ارائهٔ تصویری جامع از این مسئله ناکام ماند و هر چند با اکراه، وجود «مسئلهٔ کردی» را پذیرفت، نتوانست علل و محتوای آن را تبیین کند. رسانه‌ها قبل از دیدار وی از دیار بکر توقعی ایجاد کرده بودند که دولت در این دیدار بناست راه‌حلی ارائه دهد. از آن‌جا که ریشه‌های اجتماعی حزب عدالت و توسعه، دقیقاً چون ناسیونالیسم کرد، در بستر مخالفت با اصول بنیانی جمهوری شکل گرفته، انتظار بسیاری از ناظران از دولت اتخاذ موضعی متفاوت‌تر و طرفداری بیش‌تر از کردهاست. اردوغان البته همان کاری را انجام می‌دهد که در آن تبحر دارد. او در آنکارا با اهالی دیار بکر سخن می‌گوید و در دیار بکر دولت در آنکارا را مخاطب قرار می‌دهد. او در نروژ نیز ضمن این‌که مسئلهٔ کردی را یک «توهم» خواند اظهار داشت: «همهٔ شهروندان ترکیه با وجود هویت ثانوی‌شان در چارچوب هویت برتر شهروندی ترکیه متحدند. هیچ‌کس نباید از این مسئله احساس حقارت کند. یک کرد می‌تواند بگوید که من یک کرد هستم.» برخی مقامات حکومتی و نیز برخی ناسیونالیست‌ها از این اظهارات به خشم آمدند و هشدار دادند که هر نوع ساختاربندی جدید و میدان دادن به موجودیت‌های ثانوی می‌تواند چون یوگسلاوی سابق به فروپاشی ترکیه منجر شود.

ظاهراً اردوغان پای‌بند مسئلهٔ معینی نیست و دائم، چون فوتبالیستی ورزیده، تغییر موضع می‌دهد. هدف وی، خیلی ساده، حفظ قدرت است.

حزب عدالت و توسعه، برخلاف آنچه می‌گوید، «هویت ترکی» را هویتی فرا-قومی، شامل هویت‌های کردی، بوسنیایی، و آلبانیایی، نمی‌شناسد. ناسیونالیسم کردی نیز منکر تعریف ملیت ترک به‌عنوان مفهومی حقوقی است و ملت ترک را نیز چون ملیت کردی تعریف می‌کند. اردوغان به جماعتی در دیار بکر گفته است:

> نیازی نیست ما برای هر مشکلی نامی تعیین کنیم. این مشکلات، مشکلات جمعی و مشترک ما هستند ... همهٔ مشکلات، صرف‌نظر از ریشه‌هایی که دارند، مشکلات شهروندان ترکیه‌اند؛ چه مشکل کردها باشد یا چَرکَس‌ها[1]، لازها یا آبخازها. خورشید همه جا می‌تابد و باران رحمت خداوند برای همه می‌بارد. جواب من به کسانی که می‌پرسند: «عاقبت مسئلهٔ کردی به کجا خواهد رسید؟» این است: مسئلهٔ کردی مسئلهٔ من نیز هست ... ما همهٔ مسائل‌مان را با دموکراسی حل خواهیم کرد.(۳۰)

اردوغان، بدون این‌که درونمایهٔ مسئلهٔ کردی را تعریف کند، گفته است که می‌خواهد آن را در چارچوب اصل، «پرچم واحد، کشور واحد و ملت واحد» حل کند. رویکرد او به مسئلهٔ کردی و درک وی از آن، از اساس با ناسیونالیست‌های کرد، به‌خصوص پ‌ک‌ک، متفاوت است. برای ناسیونالیست‌های کرد بی‌عدالتی‌های تحمیلی بر اکراد ریشهٔ مسئله است. آن‌ها معتقدند که در سال ۱۰۷۱ ترک‌ها به کمک کردها با غلبه بر امپراتوری بیزانس وارد آناتولی شدند؛ در سال ۱۵۱۴ نیز نتیجهٔ نهایی نبرد عظیم چالدران بین ایران و عثمانی با حمایت کردها به سود ترک‌ها رقم زده شد؛ و نهایتاً، زمانی که آناتولی توسط اروپایی‌ها اشغال و تجزیه شد، پیروزی در جنگ استقلال به رهبری آتاتورک به یاری کردها به‌دست آمد. با این همه آتاتورک که قول داده بود یک جمهوری دو ملیتی، متشکل از ترک‌ها و کردها

---

1. Circassians

به‌وجود آورد، بعد از جنگ کردها را سرکوب کرد و آن‌ها را از حقوق ملی و فرهنگی‌شان محروم ساخت. وی از هر وسیله‌ای استفاده کرد تا از بطن گروه‌های گوناگون قومی مسلمان، ملتی ترک بسازد. به این ترتیب می‌توان گفت که منشأ اصلی تنش بین ناسیونالیسم کرد و جمهوری شیوهٔ بازسازی تاریخ و تعریف «ملت» است. به گفتهٔ اوجالان، رهبر محبوس پ‌ک‌ک، ترکیه نه از یک ملت واحد (ترک) که از دو ملت ترک و کرد تشکیل شده است.

راه‌حل‌های اوجالان برای این مسئله در مراحل مختلف، از مطالبهٔ استقلال کامل با استفاده از هر وسیلهٔ ممکن ــ از جمله حملات تروریستی به مردم غیرنظامی ــ تا مواضعی ملایم‌تر در نوسان بوده است. وی بعد از دستگیری موضع خود را در این چارچوب اعلام کرد: «جمهوری دموکراتیک، وطن آزاد، خاورمیانهٔ دموکراتیک، وطن متحد.» او با چنین شعاری در پی «ساختاربندی مجدد ترکیه در چارچوب مفهومی دوملیتی؛ شناسایی حقوق سیاسی و فرهنگی کردی در قانون اساسی؛ آموزش به زبان کردی؛ و عذرخواهی حکومت ترکیه از اکراد به‌خاطر بی‌عدالتی‌های تاریخی تحمیلی» است. چارچوب اوجالان یکصدوهشتاد درجه با دیدگاه اردوغان تفاوت دارد. اردوغان با تأکید خود بر ایده «ملت واحد» اصلی از جمهوری ملحوظ در مقدمهٔ قانون اساسی ترکیه، را تکرار کرده است. مسئلهٔ کردی شورشی است علیه اصل بنیانی دولت ـ ملت ترک. پ‌ک‌ک این اصل را منشأ تناقضی عمده می‌داند و راه‌حلی که ارائه می‌دهد به‌گونه‌ای بر شناسایی ساختاری دوملیتی در ترکیه دلالت دارد و تمسک به خشونت را نیز برای گشودن گرهٔ این تناقض توجیه می‌کند. تأکید اردوغان بر «ملت واحد» نیز با گفتمان ناسیونالیستی کردی تناقض دارد. اوجالان با تأکید خود بر محور «جمهوری دموکراتیک» در پی خلق شرایط لازم برای شکل‌گیری یک دموکراسی قومی است: رقابت سیاسی در میان گروه‌های قومی یا تبدیل انتخابات به نوعی وزن‌کشی قومی.

ناتوانی بارز اردوغان در فهم قومیت احتمالاً به قومی شدن سپهر عمومی

منجر شده و موجب دلگرمی گروه‌های قومی در پافشاری بر حمایت قانونی خواهد بود. کردتباران در جریان دیدار اردوغان از دیار بکر در سال ۲۰۰۵، توقع ارائهٔ یک بستهٔ اقتصادی و سیاسی داشتند. غافل از این‌که اردوغان به‌خاطر تعلق خاطر اندک نسبت به ناسیونالیسم قومی یا مدنی به ریشه‌های مطالبات کردی نمی‌پردازد. هویت غالب از نگاه او اسلام است و چنین می‌پندارد که هویت اسلامی مسئلهٔ کردی را معجزه‌آسا حل خواهد کرد، در حالی که گفتمان جمهوری دموکراتیک اوجالان به معنای ایجاد یک «ناحیهٔ آزاد کردی» در درون ترکیه است.

نخست‌وزیر در سخنان خود در دیار بکر با احتراز از کاربرد عبارت شهروندی ترک و صرف تمرکز بر شهروندی به‌عنوان علقه‌ای وحدت‌آفرین بین همهٔ کسانی که در ترکیه زندگی می‌کنند، باب بحثی دربارهٔ «مسئلهٔ کردی» را گشود. او در سخنانش هویت ترک را نه به‌عنوان فراهویتی برای همهٔ گروه‌های قومی، که هم‌تراز هویت کردی، لاز یا بوسنیایی قرار داد و با نادیده گرفتن وجه حقوقی و بستر تاریخی این مفهوم آن را به قومیت فروکاست.(۳۱)

در ۶ دسامبر ۲۰۰۵، اردوغان در سخنان خود در کنفرانسی در دانشگاه، کانتِربری، کریست چرچ، اظهار داشت: «در کشور ما اجزای قومی جمعیت با علقه‌های مشترک اسلامی به وحدت رسیده‌اند.» وی همچنین با تکیه بر اصطلاحات «ریشهٔ ترک» و «ریشهٔ کرد»، خاطرنشان ساخت: «کردها هیچ مشکلی در ترکیه ندارند و بسیاری از آن‌ها مناصب بسیار مهمی را در این کشور در اختیار دارند و بسیاری نیز دست‌اندرکار تجارت هستند. در ترکیه مسئلهٔ کردی وجود ندارد. آنچه هست مسئلهٔ جدایی‌خواهی است که سازمان‌های پ‌ک‌ک /کونگرا-گل رهبری آن را برعهده دارند و از آن بهره‌برداری می‌کنند.» اردوغان برای نخستین بار مسئلهٔ کردی را در قالب «جدایی‌خواهی» مطرح ساخت و اسلام را ملات مشترک همبستگی شهروندان ترک و کرد خواند. ظاهراً چنین موضعی یا دلالت بر قصد وی برای به آزمون گذاردن این افکار دارد یا نشانه‌ای از درک نادرست او از مشکلات

قومی ترکیه است. وی موضع خود را از اتخاذ راه‌حلی دموکراتیک برای این مسئله به «اسلامی» کردن آن تغییر داده است. در حالی که اقلیت‌های قومی و دینی غیرمسلمانی در ترکیه ــ از قبیل یونانی‌ها، ارمنی‌ها و یهودیان ــ حضور دارند که در عمل شهروندان ترک محسوب می‌شوند. شاید لازم باشد نخست‌وزیر در مورد وجود علقهٔ اسلامی در میان این اقلیت‌ها نیز توضیح دهد و روشن سازد که آیا او اقلیت‌های غیرمسلمان را نیز با اکثریت مسلمان برابر می‌داند؟

در رابطه با دیدگاه ابهام‌آلود اردوغان دربارهٔ قومیت یا ناسیونالیسم به دو نکتهٔ بسیار روشن می‌توان اشاره کرد: (الف) «هویت ترک» یا ملت «ترک» را هویت ملی جمعیت ترکیه نمی‌داند؛ و (ب) در کنار شهروندی حقوقی به‌عنوان هویت ملی ترکیه، بر هویت اسلامی تأکید دارد. آیا هویت اسلامی و شهروندی حقوقی مسئلهٔ کردی را حل می‌کنند؟ در عین حال که کردها مسلمان هستند و قرن‌ها با ترک‌ها زندگی کرده‌اند، و از بدو تأسیس جمهوری نیز شهروند ترکیه بوده‌اند، می‌توان خیلی راحت پذیرفت که کردتباران تمایلی به این‌که صرفاً مسلمان یا شهروند ترکیه شناخته شوند ندارند و بیش‌تر مایل به شناسایی هویت قومی کردی خود ــ هم‌تراز با هویت ترک ــ هستند.

«ترک» به‌عنوان هویت برتر در برابر خرده هویت

اردوغان در سال ۲۰۰۲، در پی تجدید حملات پ‌ک‌ک به اهداف نظامی و غیرنظامی ــ که در حدی گسترده از سوی برخی تروریستی خوانده شد ــ تصمیم به طرح ایده‌های جدیدی در رابطه با مسئلهٔ کردی گرفت(۳۲) و درعین تلاش در این زمینه، بر فاصلهٔ خود و حزب خود، هم با نهادهای حکومتی و هم بازیگران کرد زیرنفوذ پ‌ک‌ک، افزود. برداشت اردوغان از «ترک بودن» در مرحله‌ای با تعریف قانون اساسی از ملیت نیز متفاوت است. نگاه او به هویت قومی ترک همان نگاه پ‌ک‌ک است: «ترک» هویتی قومی است و نه مفهومی سیاسی برای یک کاسه کردن گروه‌های گوناگون مسلمانِ

قومی در چارچوب ملت ـدولت واحد ترک. پیش‌تر ترک بیش‌تر هویتی ملی بود تا قومی، درحالی‌که اردوغان در چارچوب مفهوم شهروندی جایی برای هویت‌های قومی (کردی و ترکی) نیز قائل است. او در ترک دانستن این شهروندی، به‌عنوان تنها هویت قابل‌قبول به لحاظ تاریخی، تردید نشان داده است. (درواقع تا همین اواخر سال‌های ۱۹۸۰ برخی با انکار حتی موجودیت اکراد در درون کشوری ترک، آن‌ها را خیلی ساده «ترک‌های کوهستانی» می‌نامیدند) اردوغان اما در سخنانی در آنکارا، در اوت سال ۲۰۰۵، بر وجود مسئلهٔ کردی انگشت گذاشت و دربرابر «هویت ترک» بحث شهروندی را به منزلهٔ فرا-قومیتی هم برای کردها و هم ترک‌ها پیش کشید.(۳۳) هر چند، چند روز بعد از آن در دیار بکر، او به ماهیت یکپارچهٔ کشور ترک و ملیت واحد آن تأکید کرد.(۳۴) تفاوت بین این سخنان نشان‌دهندهٔ برداشت نادرست اردوغان از مسئلهٔ کردی است؛ که می‌توان آن را بازتابی از ریشه‌های اسلامی وی در جنبش دیدگاه ملی اربکان دانست. خط‌کشی او بین هویت‌های فرا-ملی[1] و خرده-ملی[2] نه تنها راه‌حل مسئله نبوده که درواقع موجب افزایش بدگمانی‌ها نسبت به او نیز بوده است. مفهوم‌سازی اردوغان از مسئلهٔ کردی در چارچوب «همبستگی و اخوت اسلامی» نیز اکراد ناسیونالیست و سکولار ــ تحت رهبری پ‌ک‌ک و حزب جامعهٔ دموکراتیک ــ را راضی نکرده و این هر دو گروه با تلاش‌های وی برای اسلامی کردن بحث هویت به مخالفت برخاسته‌اند. در میان گروه پارلمانی حزب عدالت و توسعه نیز نظراتی بسیار متناقض وجود دارد. اردوغان در این میان چرخشی به‌سوی نوعی فرا-هویت[3] دربرابر خرده-هویت‌ها[4] و تمرکززدایی از دیوان‌سالاری را آغاز کرده است. ایده‌های خام اردوغان، هرقدر بزرگ، ظاهراً بیش از این‌که راهی برای حل مسئله باشند، مشکل‌زا بوده‌اند و انتقادات شدید نهادهای مختلف حکومتی، از جمله تقریباً تمامی احزاب مخالف، را برانگیخته‌اند.

---

1. supra-national
2. sub-national
3. supra-identity
4. sub-identities

شورای امنیت ملی ترکیه نیز از بحث اخیر بر سر «هویت‌های برتر» در برابر «هویت‌های خرد» برآشفت. اردوغان تمایلی به بهره‌گیری از تعبیر ملیت ترک ندارد و در برابر هویت‌های قومی یا فرهنگی بر شهروندی ــ به‌عنوان هویت برتر ــ و همچنین بر اسلام به منزلهٔ هویت وحدت‌بخش مردم ترکیه تأکید می‌کند. سندی از سیاست امنیت ملی ترکیه هویت‌های کردی، بوسنیایی، آلبانیایی و چچن را به‌عنوان هویت‌های خرده ـ قومی[1]، در چارچوب هویت فراگیر ترک تعریف می‌کند. ارتش معتقد است که بحث هویت برتر در برابر خرده ـ هویت موجب فرسایش هویت ملی (ترک) خواهد شد و تأکید بر خرده ـ هویت‌ها در حد خود ساختار متحد ترکیه را به خطر انداخته و به وحدت و یکپارچگی آن لطمه خواهد زد. ژنرال ایلکِر باشبو، معاون وقت رئیس ستاد مشترک، زمانی در این باره گفته بود، «کسانی که در قلمرو ترکیه زندگی می‌کنند و با اهداف مشترک به‌هم پیوسته‌اند در ساختار کشوری متحد به‌عنوان ملت واحد ترک تعریف می‌شوند.»(۳۵) ژنرال یاشار بویوکانِت در ماه مه ۲۰۰۳ در دانشکدهٔ فرماندهی آکادمی جنگ در استانبول گفته بود:

> هم دفاع از یک فرهنگ واحد به‌نام شهروندی جهانی و فرهنگ جهانی، و هم تلاش برای فرسودن هویت ملی از طریق تأکید بر جنبش‌های خرده ـ ناسیونالیستی، با خط‌کشی بین هویت‌های برتر و خرد، منشأ بحران اعتماد در عرصهٔ بین‌المللی بوده‌اند. اکنون می‌توان پیش‌بینی کرد که وجه سیاسی جهانی شدن، که فرسایش مفاهیم ملت ـ دولت و حاکمیت را در خود دارد، بیش از سودمند بودن، زیان‌آور باشد.(۳۶)

در حالی که ارتش بر سرزمین و ملیت، و کشور به‌عنوان یک واحد سازمند و یکپارچه تأکید دارد، حزب عدالت و توسعه، رودرروی آن، در پی عرضهٔ

---

1. sub-ethnic

برداشتی چند فرهنگی از ملیت است. ظاهراً زبان مشترکی بین ارتش و دولت در بحث مسئلهٔ کردی وجود ندارد.

احمد نجدت سزر، در زمان ریاست جمهوری خود، همواره منتقد مفهوم‌سازی اردوغان از هویت ترک بود.(۳۷) نکتهٔ بارز اما این است که اردوغان در حالی که از اهداف خود نیز اطمینان کامل ندارد، مدعی است که توانایی حل مسئلهٔ کردی را دارد و در این جهت هر تحول قانونی را که به نوعی راهگشای حل مسئله باشد، نفی می‌کند. از این جمله گشودن راه نمایندگی کردتباران به پارلمان از طریق کاهش قانونی آستانهٔ ده درصدی ورود به پارلمان است.

آستانهٔ ده درصدی و حزب جامعهٔ دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۷

در قانون اساسی سال ۱۹۸۲، ارتش با هدف پایان دادن به نظام انتخاب نسبی احزاب[1]، یک نظام انتخاباتی خاص،(۳۸) به سود اکثریت پیروز، طراحی و یک نصاب ملی ده درصدی برای ورود احزاب به پارلمان تعیین نمود.[2] در سال‌های اخیر، عدهٔ زیادی، به‌خصوص ناسیونالیست‌های کرد، با عرضهٔ قرائتی افراطی از نظام انتخاب نسبی، به فکر کاهش این آستانهٔ ده درصدی بوده‌اند که البته بسیاری از رأی‌دهندگان ترک به‌شدت با آن مخالفت کرده‌اند. بسیاری معتقدند که نظام انتخاب نسبی قدیم همواره بستری برای شکل‌گیری احزاب کوچک متعدد و موجبی برای بی‌ثباتی اکثریت در دولت‌ها، جابه‌جایی سریع دولت‌های مستعجل و زدوبندهای بی‌امان در میان رهبران احزاب بوده و درمجموع به نهادینه‌سازی فساد و جلوگیری از شکل‌گیری سیاست‌هایی شفاف منجر شده است.

یکی از مباحث عمده قبل از انتخابات سال ۲۰۰۷، قانون آستانهٔ

---

1. Proportional representation

۲. در این نظام تنها احزابی وارد پارلمان می‌شوند که حداقل ۱۰ درصد آرای انتخاب‌کنندگان را کسب کرده باشند.

ده درصدی نمایندگی بود. این قانون ــ که همهٔ احزاب در اعزام نمایندگان خود به پارلمان مکلف به رعایت آن بودند ــ در واقع منشأ محرومیت بیش از ۴۵ درصد رأی‌دهندگان از داشتن نماینده‌ای در پارلمان در انتخابات سراسری سال ۲۰۰۲ شد و در واقع سدی در برابر پیشرفت دموکراتیزاسیون در ترکیه است.(۳۹) بعد از انتخابات سال ۲۰۰۲، گروهی از سیاست‌مداران حزب خلق دموکراتیک با طرح دادخواستی نزد دادگاه اروپایی حقوق بشر ضمن تأکید بر غیردموکراتیک بودن قانون آستانهٔ ده درصدی، قصد از تدوین آن را محروم ساختن حزب کردی خلق دموکراتیک از داشتن نماینده در پارلمان اعلام کردند. دادگاه اروپایی حقوق بشر اما با محق خواندن حکومت ترکیه اعلام کرد که آستانهٔ ده درصدی آرا در یک دورهٔ بی‌ثباتی سیاسی و به قصد ممانعت از تجزیهٔ پارلمان تصویب شده و هدف آن انکار حق نمایندگی احزاب کردی نیست.(۴۰)

با توجه به جریان پروندهٔ انحلال حزب خلق دموکراتیک در دادگاه قانون اساسی ترکیه، رهبر حزب بدون این‌که منتظر رأی نهایی دادگاه شود، حزب را تعطیل و به‌جای آن حزب جدید جامعهٔ دموکراتیک را تأسیس کرد.(۴۱) این حزب در عین حال که، نظیر احزاب کردی پیشین، همچنان حزبی قومی است و در نتیجه نتوانسته به یک نیروی سیاسی در ترکیه مبدل شود، در میان کردهای سیاسی که با تکیه بر هویتی مستقل خواهان بازتعریف ملیت در چارچوب تغییرات قانون اساسی هستند، محبوبیت فراوان دارد. حزب جامعهٔ دموکراتیک در بیانیهٔ رسمی خود از دولت خواسته است تا با لغو همهٔ «محدودیت‌ها علیه زبان کردی» این زبان را «در کنار ترکی، به‌عنوان زبان رسمی مناطق کردنشین» بشناسد.(۴۲)

حزب جامعهٔ دموکراتیک، در پی رأی دادگاه اروپایی حقوق بشر، تصمیم گرفت تا به قصد شکستن آستانهٔ ملی ده درصدی ورود به پارلمان، در انتخابات سال ۲۰۰۷ با نامزدهای مستقل شرکت کند.(۴۳) نامزدهای این حزب اما توانستند درصد نسبتاً کم‌تری از آرای عمومی را ــ نسبت به

نامزدهای حزب پیشین خلق دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۲ ــ به خود اختصاص دهند. برخی کردها به سه دلیل عمده به حزب جامعهٔ دموکراتیک رأی نداده بودند. حزب سیاست اقتصادی خاصی که برای جوانان یا بورژوازی نوظهور امیدآفرین باشد، ندارد. فاقد سیاستی برای توسعهٔ محلی یا نحوهٔ توزیع منابع فزایندهٔ اقتصادی ملی ترکیه است. مردم نه صرفاً علاقمند رأی دادن در چارچوب سیاست‌ورزی هویت ـ بنیاد که بیش‌تر خواهان شرایط اقتصادی بهتر هستند. شعارهای حزب جامعهٔ دموکراتیک دربارهٔ برادری، آزادی و صلح در مواجهه با نیازهای آنی منطقه بسیار ذهنی و آرمان‌گرایانه است؛ و توجیهی برای تأثیر عملی این مفاهیم بر زندگی روزمرهٔ مردم وجود ندارد. شهرداران حزب جامعهٔ دموکراتیک نیز در اعمال این مفاهیم در جامعه و ایجاد تحولاتی در زندگانی مردم ناتوان بوده‌اند. رهبری سکولار این حزب نیز قرابتی با توده‌های محافظه‌کار و دینی کرد، که به لحاظ ارزش‌های اخلاقی و پارسایی به رهبری حزب عدالت و توسعه نزدیک‌ترند، ندارد.

کردها، با وجود این‌که دولت حزب عدالت و توسعه راه‌حلی برای مسئلهٔ کردی ارائه نداده، یا برنامه‌ای برای توسعهٔ اقتصادی منطقه نداشته، به آن رأی دادند. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دلایل متعدد دارد: برنامه‌های ایذایی حکومت علیه حزب؛ فاصله گرفتن آن از سیاست‌های ارتش درجهت مداخله در شمال عراق؛ وعدهٔ حزب در خصوص بازنویسی قانون اساسی با هدف اعطای حقوق بیش‌تر به اکراد؛ اقدامات تازهٔ حزب در زمینهٔ آموزش و درمان؛ و به‌خصوص گرایش بیش‌تر رأی‌دهندگان کرد به شخصیت‌های محلی تا ملّی.

بسیاری از اکراد حزب عدالت و توسعه را حزبی ضدکمالیست و ضد نظام می‌دانند که توسط دشمنی مشترک سرکوب شده است. درحالی‌که بیانیهٔ ارتش احساس مشترکی میان اکراد و حزب عدالت و توسعه به‌وجود آورده بود که در رودررویی آنان با ارتشی سرکوب‌گر و حکومتی کمالیست ریشه داشت، بسیاری از مردم از پاسخ متقابل حزب به این بیانیه استقبال کردند.

حزب عدالت و توسعه به موازات بالا گرفتن حملات تروریستی در ماه قبل از انتخابات، از طریق مجاری شایعه‌پراکنی خود، از قبیل قهوه‌خانه‌ها، این حملات را دستپخت «بازهای» درون ارتش، با هدف نظامی کردن منطقه و حتی زمینه‌سازی برای مداخله در شمال عراق، دانست. نمایندگان حزب عدالت و توسعه در منطقهٔ کردی نیز یک برنامهٔ تبلیغاتی حضوری علیه تهدید نظامیان در شمال عراق را به اجرا گذاردند.

بسیاری از متدیّنین کرد معتقدند که حزب عدالت و توسعه «برنامه‌ای پنهان» برای تغییر حکومت کمالیستی از طریق تدوین یک قانون اساسی جدید مدنی دارد. سیاست انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در منطقه برای اکراد اولویت قائل بود و مردم آن را راهی برای مقابله با حکومت کمالیستی، تمرکززدایی از قدرت و بنای کشوری دوملیتی در چارچوب یک «قانون اساسی مدنی» جدید تلقی می‌کردند که حزب وعدهٔ آن را داده بود. در رأس فهرست انتخاباتی حزب عدالت و توسعه قطب‌الدین آرزو، رئیس اتاق تجارت و صنعت قرار داشت که موردتوجه و علاقهٔ همهٔ گروه‌ها در دیار بکر بود. کلیهٔ نمایندگان حزب عدالت و توسعه کسب‌وکاری در منطقه و مناسباتی نزدیک با دولت داشتند. در حالی‌که نامزدهای حزب جامعهٔ دموکراتیک، برخلاف حزب عدالت و توسعه نه عناصر محلی و ریشه‌دار در منطقه که سیاست‌مداران حرفه‌ای، نظریه‌پردازان و فعالانی بودند که هیچ پیوند تجاری با منطقه نداشتند و صرفاً رسالت «آزادسازی» اکراد از قید رژیم کمالیستی را برای خود قائل بودند. شهرداری‌های حزب جامعهٔ دموکراتیک نیز با عملکردی ضعیف نتوانسته بودند گامی در جهت بهبود سطح زندگی مردمی بردارند که ورای لفاظی‌های صوری و ایدئولوژیک خواهان بهبود شرایط عینی زندگانی خود بودند.

آیا این مطلعی بر نوعی سیاست‌ورزی نوین کردی است که ورای احزاب صرفاً کردی رو به احزابی با گرایش راست میانه دارد؟ آیا این رویکرد نشانه‌ای از یک دگرگونی در چشم‌انداز سیاست‌ورزی ترکیه است؟ آیا انتظار

شمار فراوان رأی‌دهندگان کرد تداوم سیاست‌های حزب عدالت و توسعه بوده یا اعمال سیاست‌هایی جدید از سوی آن؟ حزب جامعهٔ دموکراتیک یقیناً از قدرت گرفتن حزب عدالت و توسعه در نواحی کردی ترکیه یکه خورده بود. تحول آرا در استان دیار بکر، از آن‌جا که این استان در قلب سیاست‌های تاریخی کردی قرار داشته و نیز بالاترین جمعیت کرد را دارد، برای فهم تکامل ناسیونالیسم کردی حائز اهمیت است. هر چند حزب جامعهٔ دموکراتیک چهار نماینده به پارلمان فرستاد، پیروزی عمده نصیب حزب عدالت و توسعه شد. به اذعان احمد ترک، یکی از دو رئیس حزب جامعهٔ دموکراتیک، پیروزی حزب عدالت و توسعه محاسبات حزب او را به‌هم ریخته بود. در حالی که آرای حزب قومی ترکی (جامعهٔ دموکراتیک) با از دست دادن ۴۰۰۰۰ رأی در قیاس با سلف خود حزب خلق دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۲، از ۲۴۰۰۰۰ رأی به ۲۰۰۰۰۰ رأی کاهش یافته بود، آرای حزب عدالت و توسعه از ۶۷۰۰۰ رأی در انتخابات سال ۲۰۰۲ به ۱۹۰۰۰۰ رأی در انتخابات سال ۲۰۰۷ رسیده بود. حزب جمهوریت خلق که آرای آن از ۲۵۰۰۰ در انتخابات ۲۰۰۲ به تنها ۹۰۰۰ در سال ۲۰۰۷ کاهش یافته بود، بزرگ‌ترین بازندهٔ این انتخابات شناخته شد. حزب حرکت ملی نیز در سال ۲۰۰۷، ۱۱۰۰۰ رأی کسب کرد.

در چشم‌انداز سیاسی ترکیه، صداهای مختلف طنین‌انداز است. در حالی که آیشلِ تولوگ (رئیس مشترک حزب جامعهٔ دموکراتیک به اتفاق احمد ترک) از کردها می‌خواهد تا با توجه به واهمهٔ ترک‌ها از معاهدهٔ سِورِه[1] پی‌گیر نوعی آشتی جدید باشند.(۴۴) لیلا زانا خواستار تقسیم ترکیه در طول مرزهای جدید فدرال است.(۴۵) آشکار نیست آیا رأی به حزب عدالت و توسعه در منطقه، تأییدی بر سیاست‌های جاری حزب (اگر سیاستی باشد) در رابطه با مسئلهٔ کردی است یا ابراز امیدی به توفیق آن در آفرینش جمهوری

---

۱. sèvres، معاهدهٔ صلح سال ۱۹۲۰ که به امضای دولت ترکیه رسید اما به تصویب پارلمان نرسید. به موجب این معاهده، شمال شرقی ترکیه به یک جمهوری مستقل ارمنی مبدل شده و در جنوب شرقی آن ــ کردستان ــ نیز یک همه‌پرسی برای استقلال برگزار می‌شد.

جدیدی در چارچوب یک قانون اساسی مدنی ـ که ضمن دفع شر کمالیسم گشایندهٔ بابی به‌سوی کشوری دوملیتی باشد. مشهور است که حزب عدالت و توسعه که دل‌خوشی از ایدئولوژی حکومتی کمالیست ندارد، می‌خواهد بدون اشارهٔ آشکار به قصد خود آن را تغییر دهد. «پروژهٔ مکتوم» حزب این است که ترکیه را از یک دولت ـ ملت خشک و غیرمنعطف به جامعه‌ای نوین متشکل از هویت‌های قومی هم‌پیوند با ملات هویت اسلامی مبدل سازد. در این راستا حزب از حقوق قومی و فرهنگی اکراد و سایر اقلیت‌ها در چارچوب ارزش‌های محافظه‌کار (دینی) حمایت می‌کند و به‌جای راه‌حل کمالیستی همگن‌سازیِ گونه‌گونی (ملت‌سازی)، در پی رسمیت دادن به این گونه‌گونی است. برداشت متفاوت این حزب از جامعهٔ سیاسی، شباهت به نظام «ملت» عثمانی دارد.

برنامه‌های رادیو تلویزیونی کردی و تلویزیون روج[1]

دولت صرف‌نظر از بحث مانع ده درصدی دربرابر نمایندگی اکراد در پارلمان، گام‌های مثبتی نیز برای آزادسازی پخش برنامه‌های کردی از ایستگاه‌های خصوصی رادیو تلویزیونی برداشته و دربرابر فشارهای منبعث از فراگرد عضویت در اتحادیهٔ اروپایی، ضمن تغییر برخی قوانین، از سال ۲۰۰۴ پخش برنامه‌های محدودی را به زبان کردی و سایر زبان‌های اقلیت‌ها اجازه داده است. تلویزیون دولتی نیز برنامه‌هایی را به دو لهجهٔ کردی به مدت نیم ساعت در هفته پخش می‌کند. تا اواخر سال ۲۰۰۵، شبکه‌های خصوصی رادیو و تلویزیون اجازهٔ پخش برنامه به زبان کردی را نداشتند. در تاریخ یاد شده شورای عالی رادیو و تلویزیون ترکیه تصمیم گرفت به «ایستگاه‌هایی که مراحل درخواست آن‌ها کامل شده باشد،» اجازه دهد تا از آخر ژانویهٔ ۲۰۰۶ پخش برنامه‌های کردی را آغاز کنند. گرچه چنین تصمیمی مجوزی برای

1. Roj

پخش کل برنامه‌ها به زبان کردی به‌حساب نمی‌آید (پخش برنامه به زبان کردی تنها محدود به چهل‌وپنج دقیقه در روز است)، در ترکیه‌ای که تا سال ۱۹۹۱ تکلم اکراد به زبان مادری خود در برابر عموم مستوجب پرداخت جریمه و تحمل زندان بود، گامی عمده است. دو کانال تلویزیونی در دیار بکر ـ گون تی‌وی[1] و سوز تی‌وی[2] ـ و یک ایستگاه رادیویی در شانلیورفا، مدیا اف‌ام[3]، شروع به پخش برنامه‌های کردی در محدودهٔ زمانی چهل‌وپنج دقیقه در روز کردند. در ماه ژوئن ۲۰۰۶، شورای عالی رادیو و تلویزیون محدودیت پخش برنامه‌های فرهنگی در تلویزیون به زبان کردی به مدت چهل‌وپنج دقیقه در روز و چهار ساعت در هفته را ملغی ساخت. بنا به تصمیم یاد شده شبکه‌های تلویزیونی مجاز به پخش برنامه به زبان کردی اکنون می‌توانند فیلم سینمایی و کنسرت نیز پخش کنند، اما محدودیت پخش برنامه‌های خبری و بحث و گفت‌وگو همچنان پابرجاست.

حداقل سه شبکهٔ تلویزیونی نیز برنامه‌های خود را از طریق ماهواره پخش می‌کنند که عبارت‌اند از روج تی‌وی، بین‌النهرین و ام‌سی‌ام. شبکه ام‌سی‌ام بیست‌وچهار ساعته ویدئوکلیپ پخش می‌کند و شبکهٔ بین‌النهرین نیز کانالی خاص هنر و فرهنگ است. روج تی‌وی خاص ساعات پربیننده است که خبر و گفتارهای سیاسی نیز پخش می‌کند. در این میان ایستگاه تلویزیونی ماهواره‌ای روج (به کردی سان خوانده می‌شود) که برنامه‌های آن از دانمارک پخش می‌شود مشکل بزرگی برای دولت حزب عدالت و توسعه درست کرده است. روج تی‌وی حامی پروپا قرص پ‌ک‌ک است که از طرف اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان سازمان تروریستی شناخته شده و ترکیه مدت‌هاست از مسئولان دانمارکی تقاضای تعطیلی آن را کرده است. در اواخر سال ۲۰۰۵ اردوغان حتی به‌خاطر حضور گزارش‌گری از روج تی‌وی در کنفرانس خبری وی در کپنهاک از شرکت در آن خودداری کرد. با وجود تلاش ناکام دولت

1. Gün TV
2. Söz TV
3. Media FM

حزب عدالت و توسعه برای بستن روج تی‌وی، که گفته می‌شود بلندگوی سازمان غیرقانونی پ‌ک‌ک است، پنجاه‌وشش شهردار کرد در آناتولی جنوبی از حزب جامعهٔ دموکراتیک، از دولت دانمارک خواستند تا از چنین کاری بپرهیزد. آنان در دادخواست خود خطاب به نخست‌وزیر دانمارک در تاریخ دسامبر ۲۰۰۵، خاطرنشان ساختند: «برای شکوفایی شرایطی واقعاً دموکراتیک در ترکیه، صدای راج تی‌وی نباید خاموش شود.» درخواست شهروندان کرد این بود که دولت ترکیه به‌جای تعطیل کردن روج تی‌وی از آن استقبال کرده و هویتی قانونی به آن اعطا کند. روج تی‌وی نیز، دقیقاً چون کردستان تی‌وی، زاغروس تی‌وی، وکُردسَت، با تأکید بر نقش آگاهی سیاسی کردی و ارائهٔ تعریفی خاص از هویت ترک به‌عنوان هویت «دیگر» کردی، هویت کردی را ترویج می‌کنند.

عراق و مسئلهٔ کردی

جنگ عراق تأثیری ژرف بر مسئلهٔ کردی داشته است. در حالی که خودگردانی کردی در عراق الهام‌بخش بسیاری از اکراد ترکیه است، حکومت ترکیه و بیش‌تر ترک‌ها آن را نمونه‌ای از همان شرایطی می‌دانند که در آینده می‌تواند گریبانگیرشان باشد: دولت مرکزی فروپاشیده و جنگ داخلی در شرف وقوع قومی. بیش‌تر ترک‌ها سیاست واشنگتن در قبال پ‌ک‌ک را سیاستی دو رویه و یک بام و دو هوا می‌دانند. آمریکا در حالی که نبردی جهانی علیه گروه‌ها و شبکه‌های تروریستی را رهبری می‌کند، برای توقف فعالیت‌های پ‌ک‌ک در شمال عراق دست روی دست گذاشته است. فرماندهی مرکزی [ارتش] آمریکا[1] در مورد برنامه‌ریزی تهاجمی علیه پ‌ک‌ک به جمع‌بندی رسیده اما علاقه‌ای برای اجرای آن یا دادن آزادی عمل به ترکیه برای پاک‌سازی منطقه از جنگجویان پ‌ک‌ک و شبکه‌های آن‌ها نشان نمی‌دهد. دست روی دست گذاشتن آمریکا همواره موجب ناخرسندی دولت حزب عدالت و توسعه

1. CENTCOM

بوده و آنکارا معتقد است واشنگتن با بهره‌گیری از کارت پ‌ک‌ک آگاهانه جلوی حزب عدالت و توسعه در داخل سنگ‌اندازی می‌کند تا با محدود کردن نفوذ این کشور در عراق دست کردها برای تشکیل کشور خودشان باز باشد. بدگمانی مشترک و بی‌اعتمادی طرف ترک ویژگی مناسبات جاری بین آنکارا و واشنگتن است. ترک‌ها حاکمیت اکراد در عراق را تهدیدی علیه تمامیت کشورشان تلقی می‌کنند و یک حکومت کاملاً خودمختار کرد در عراق را زمینه‌ساز پافشاری بیش‌تر کردهای ترکیه بر استقلال و در نتیجه تداوم یک تنازع تفرقه‌گرای مدنی می‌دانند.(۴۶) دولت ترکیه در ناخرسندی خود از تشکیل یک کشور کردی تنها نیست و نگرانی‌های مشابهی در ایران نیز وجود دارد. سفیر ایران در ترکیه زمانی در رابطه با این نگرانی‌ها گفته بود: «آمریکا برای تشکیل یک کشور کرد تکه‌هایی از ما را جدا می‌کند!»

عراق از زمان اشغال آن توسط آمریکا در سال ۲۰۰۳، با کوهی از مواد منفجره و سلاح‌های برجای مانده از رژیم صدام حسین، به بازار بزرگ تسلیحات در منطقه مبدل شده است و شبه‌نظامیان اسلام‌گرا و تروریست‌های پ‌ک‌ک فعال در عراق به مقادیر قابل‌توجهی از مواد انفجاری مناسب برای مصارف نظامی، خمپاره‌انداز و آرپی‌جی دسترسی دارند. پ‌ک‌ک نیز مواد منفجره و مین کافی برای استفاده علیه ارتش و نیروهای امنیتی ترکیه در اختیار دارد. از زمان اشغال عراق، حملات پ‌ک‌ک و کشتارهای آن افزایش یافته و از زمان تشکیل حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ حتی بیش‌تر شده است. در سال ۲۰۰۲ تنها شش سرباز در اثر حملات تروریستی جانشان را از دست دادند در حالی که این رقم در سال‌های ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ به‌ترتیب ۲۱، ۷۳، ۹۷ و ۱۲۳ سرباز بوده است. در نه ماه ابتدای سال ۲۰۰۷ تعداد ۲۱۳ سرباز کشته شدند. مراسم تشییع جنازهٔ این سربازان معمولاً به تظاهرات اعتراض علیه دولت و سیاست‌های اردوغان مبدل می‌شود. معترضان گاه در آن از نخست‌وزیر خواسته‌اند فرزند خود را نیز برای نبرد با چریک‌های پ‌ک‌ک اعزام کند! سوگواران این مراسم در شهر غربی بِرگاما، در

نزدیکی شهر بندری ازمیر در حاشیهٔ دریای اژه، از اظهارات اردوغان در سپتامبر سال ۲۰۰۶ به خشم آمده بودند. او در پاسخ به سؤالی در مورد سربازانی که جانشان را از دست داده بودند گفته بود: «خدمت سربازی جای لم دادن و استراحت نیست!» و افزوده بود: «خدمت سربازی خطر نیز دارد و جزو تعطیلات محسوب نمی‌شود.» در مواردی روی پلاکاردهای خاص این‌گونه مراسم، با اشاره به سربازان جان‌باخته، می‌نویسند: «او لم نداده بود!» همچنین برخی زنان خشمگین با اشاره به فرزند اردوغان که در آمریکا زندگی می‌کند، فریاد می‌زنند: «بلال را نیز به ارتش بفرست!» افزایش قربانیان نظامی و مبدل شدن مراسم تدفین آنان به تظاهرات ضد دولت، دولت حزب عدالت و توسعه را به جست‌وجوی راه‌حل واداشته است.

نتیجه‌گیری

دولت حزب عدالت و توسعه برخلاف انتظاراتی که وجود دارد، نتوانسته چارچوبی برای مسئلهٔ کردی ارائه دهد. دلایل متعددی برای این ناکامی و عدم پای‌بندی به حل مشکل وجود دارند. دولت و حزب عدالت و توسعه بدون هیچ ابراز علاقه‌ای به نظرات کارشناسی در این باره، ترجیح داده‌اند خود را از مباحث عمومی در این باره کنار بکشند که حاصل آن نیز فقدان طرحی منسجم برای پاسخ به مسئلهٔ کردی بوده است. حزب به این ترتیب احساس ناامنی موجود، هم در میان ترک‌تباران و هم کردتباران، را نادیده گرفته و با بی‌توجهی خود نتوانسته اعتماد کردها، و نیز نهادهای حکومتی را جلب کند. حزب عدالت و توسعه برای پاسخگویی به این مسئله به اجماعی فراگیر در پارلمان و ساختار حزبی خود نیاز دارد، درحالی‌که مواضع دوپهلوی اردوغان در این رابطه ــ تلاشی موازی برای راضی کردن رأی‌دهندگان کرد و درعین حال سرکوب آزادیخواهی کردی ــ موجب کاهش اعتبار او هم بین ترک‌ها و هم کردها بوده است. ظاهراً سیاست کردی حزب عدالت و توسعه همچنان نوعی «بی‌سیاستی» یا تلاشی فعال برای «پاک کردن

صورت مسئله» است. اردوغان محذوراتی نیز دارد. چنانچه حزب عدالت و توسعه، که متکی به رأی‌دهندگان ترک مسلمان است، مسئلهٔ کردی را در کانون توجه خود قرار دهد خود را در معرض انتقادات بیش‌تر حزب ناسیونالیست حرکت ملی در پارلمان قرار خواهد داد. درعین حال که این تلاش لزوماً منشأ بهبود اعتبار حزب در میان پایگاه ترک‌تباران خود که عمداً مخالف حقوق بیش‌تر برای اکراد هستند، نخواهد بود.

درعین حال که زوال اعتبار دولت در این زمینه همچنین موجب پیچیده‌تر شدن مباحث مربوطه خواهد شد، بعید به‌نظر می‌رسد اردوغان با حلقهٔ بستهٔ مشاوران عمدتاً بی‌تجربه خود، بتواند راه‌حل سازنده‌ای برای مسئله ارائه دهد. بحث بر سر عدم‌پای‌بندی او به هویت ترک تقریباً بر سر زبان‌ها افتاده است و برخی حتی او را گروگان نیروهای طرفدار بارزانی در درون حزب می‌دانند. بی‌سیاستی دولت در مواجهه با حضور شمار فراوان شبه‌نظامیان پ‌ک‌ک در ترکیه احتمالاً منجر به حملات فزایندهٔ آنان به اهداف سخت و نرم شده و به‌نوبهٔ خود موجب خواهد شد تا دولت حزب عدالت و توسعه بیش از پیش، هم از طرف افکار عمومی و هم از سوی ارتش، تحت فشار قرار گیرد تا چارچوب حقوقی لازم برای مقابله با تروریسم پ‌ک‌ک ــ از جمله ورود احتمالی ارتش به شمال عراق به منظور نابود ساختن اردوگاه‌های آن ــ را فراهم سازد. البته برخی نمایندگان کردتبار حزب نیز در مواردی مخالفت خود را با هرگونه حملهٔ نظامی که منجربه تضعیف فرآیند خودمختاری دولت منطقه‌ای کردی در عراق، به رهبری بارزانی گردد، اعلام داشته‌اند.(۴۷) درعین حال که حقوق فرهنگی و سیاسی اکراد تحت فشار اتحادیهٔ اروپا و در قالب اصلاحات فراگیرتر دموکراتیک افزایش و بهبود یافته، بسیاری از اکراد آن را کافی نمی‌دانند. اتحادیهٔ اروپا، محرک اصلی این اصلاحات، نیز از دولت حزب عدالت و توسعه خواسته است تا به منظور سازگاری با مطالبات اجتماعی ـ اقتصادی منطقه‌ای برنامه‌ای جامع با لحاظ وجوه امنیتی آن ارائه دهد.

یادداشت‌ها

1. Some parts of this chapter have been published in M. Hakan Yavuz and NihatAli Ozcan, "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party," *Middle East Policy*, 13:1 (Spring 2006), 102-119.
2. Those who demand a federal solution are Melik Fırat and Şerafettin Elçi. They regard a federal structure as "the way of solving" the Kurdish question. The PKK-DTP wants a "democratic confederation" as a solution to the Kurdish problem. According to APF, on January 12, 2007 Ocalan urged Turkey to grant its Kurdish citizens "regional autonomy in order to resolve a 22-year conflict and avoid the kind of turmoil seen in Iraq."
3. Seyit Haşim Haşimi, "Kürt Meselesinde Ak Parti Sınavı," *Yeni Şafak*, 1 August 2005. This frank essay openly discusses the communalization of the conflict between the Turks and Kurds and examines its potential consequences.

۴. پ‌ک‌ک، از آن‌رو که به‌نظر می‌رسد حزب عدالت و توسعه را تنها حزب عمده و رقیب خود در منطقه می‌شناسد، تمایلی به اتخاذ یک سیاست جامع از سوی این حزب ندارد. بعد از انتخابات محلی سال ۲۰۰۴، حزب خلق دموکراتیک، هوادار اکراد، در شش شهر عمده که پایگاه‌های اصلی آن به‌حساب می‌آمدند، در برابر حزب عدالت و توسعه شکست خورد. در ماه‌های اخیر، عبدالله اوجالان، رهبر زندانی پ‌ک‌ک، نگران از اسلامی شدن هویت کردی به زیان کردگرایی تجزیه‌طلب سکولار، بیش از ارتش به حزب عدالت و توسعه تاخته است!

5. The prosecutor at the Court of Appeal has recommended to the Court that the controversial15-year jail sentence handed to Zana, Hatip Dicle, Orhan Doğan and Selim Sadak by the Ankara State Security Court be overturned. On June 9, 2004, the Court of Appeal annulled the verdict against Zana and three other Kurdish parliamentarians and ordered that they be retried in the criminal court due to a number of procedural problems in the first decision. On the same day, the first Kurdish broadcasting took place on the state television. Abdullah Gül met with the four ex-parliamentarians and asked them to work for Turkey's EU membership. These events mark a turning point in the rethinking of the Kurdish question in Turkey. Many nationalists regarded the Court's decision and Gül's meeting as surrendering to the EU.
6. Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992); Bruinessen, *Mullas, Sufis*

and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society (Istanbul: Isis, 2000); M. Hakan Yavuz and Michael M. Gunter, "The Kurdish Nation," *Current History*, 100 (January 2001), 33-39. For more on Turkey's Kurds, see M. Hakan Yavuz, "The Kurdish Ethno-Nationalism," in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (Toronto: McGill-Queen's University Press, 2005), pp. 156-185; Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities* (Albany: State University of New York Press, 2004); Michael Gunter, *The Kurds and the Future of Turkey* (New York: St. Martin's Press, 1997); Robert Olson (ed.), *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1996); Nihat Ali Özcan, *PKK Kürtistan Isci Partisi, tarihi, ideolojisi ve yöntemi* (Ankara: Asam, 1999); Mustafa Akyol, *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?* (Istanbul: Doğan, 2006).

7. Wadie Jwaideh, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development," PhD dissertation, Syracuse University, 1960; Abbas Vali (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003).

8. Amir Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (San Francisco: Mellen Research University, 1992). Hassanpour examines the evolution of Kurdish nationalism through the framework of social classes in terms of the gradual shift from feudal to bourgeois Kurdish nationalism.

9. David McDowall, *A Modern History of the Kurds* (London and New York: I. B. Tauris, 1996).

10. Interview with Mehmet Metiner, who resigned as the deputy chairman of HADEP on April 10, 2005, Istanbul. Ali Kemal Özcan, *Turkey's Kurds: A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Öcalan* (London and New York: Routledge, 2006). Also see the interview with Resit Deli, deputy leader of the only-Kurdish HAK-PAR (the Rights and Freedoms Party) in *The New Anatolia*, January 1, 2006. Deli argues that: "Most Kurds are fed up with Abdullah Ocalan and the PKK, but they cannot say so openly because they are intimidated." In this interview, Deli calls for a federal solution and criticizes the DTP as the front of the PKK.

11. Ahmet Kule, "Socialization Process of the Individuals who Join Terrorist Organizations in Turkey", unpublished PhD dissertion, City University of New York, 2007. Even though Abdullah Öcalan is the supreme and uncontested leader, Cemil Bayık and Murat Karayılan are very powerful. The PKK changed

its name in April 2002 to KADEK, *Kongreya Azad'z Demokrasiya Kurdistan* (Kurdistan Democratic and Freedom Congress), and then to the *Kongra-Gel* (People's Congress).

12. The AKP's deputies from Diyarbakir are all merchants (Mehmet Mehdi Eker, Kubettin Arzu, M. Ihsan Arslan, Abdurrahman Kurt, Osman Aslan and Ali Ihsan Merdanoğlu).

13. *Rapor*: *Güneydoğu'da Kürt Grupları* (Ankara: Emniyet Genel Mudurlugu Terörel Mucadele Dairesi, March 2005).

14. On Islamic-Kurdism, see no author (ed.), *Kurt Soruşturması* (Ankara: Sor, 1992), pp. 261; 259; Mazlum-der (ed.), *Kurt Sorunu Forumu* (Ankara: Sor, 1993). These books reveal the Islamic position on the Kurdish question and the Kurdish Islamic attitude on the founding principles of the Turkish republic.

15. The Nakshibendi Sufi order is the largest and most influential one in Turkey. The Nur movement is a faith movement established by Said Nursi. On the Kurdish Nurcu movement, see M. Sıddık Seyhanzade, *Nurčulugun Tarihçesi: Medeniyet-i Islamiyye* (Istanbul: Tenvir, 2003); Fulya Atacan, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities," *Middle Eastern Studies*, 37:3 (July 2001), 111-144.

16. Niyazi Usta, "Menzil Nakşiliği," *Demokrasi Platformu* 2:6 (Spring 2006), 21-44; A. Selahattin Kınacı, *Seyyid Muhammed Raşid Erol* (*K.S.A*)*'nın Hayatı* (Adıyaman: Menzil Yayınları, 1996); N. Fazıl Kuru, "Menzil Nakşiligi Merkez Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma," MA dissertation, University of Erciyes, Kayseri, 1999. When the PKK wanted the Menzil Nakshibendi order to support its cause of an independent Kurdistan, Muhammed Raşid Erol, then the Sheikh, refused this call and asked all his followers to "work for the unity and strength of the Turkish state."

17. So far the best document on the Kurdish Hizbullah was prepared by the Department of the Anti-Terror Unit of the Turkish Police: *Hizbullah Teror Orgütü* (Ankara: Emniyet Genel Mudurlugu, 2001). See also Emrullah Uslu, "From Local Hizbullah to Global Terror: Militant Islam in Turkey," *Middle East Policy*, 14:1 (Spring 2007), 124-141; Human Rights Watch, "What Is Turkey's Hizbullah?", February 16, 2000; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 176; *Milliyet*, January 20-23, 2000. The KH has two regular journals, *Gonulden Gonule Damlalar* and *Inzar*. The KH also publishes *Mujde* in Basel, Switzerland. The KH-linked publishing houses, Davet Kitapevi in Elazig and Risale Kitapevi in Batman are very active. The KH benefited from the Copenhagen criteria and

the absence of an anti-terror law allowed its non-governmental organization to form: *Insan Hakları vc Mustazaflarla Dayanışma Derneği* (Association for Human Rights and Solidarity with the Oppressed) in Diyarbakir.

18. There are several KH web-pages that provide discussion groups for KH members. The most important one is www. inzardergisi.com. The most visited web-site with controversial news is www.yesrip.com, which also broadcasts a radio program on the net.
19. For more on the Kurdish shafi'i *medrese* system, see Yavuz, *Islamic Political*, p.231.
20. S. Özeren and C. Van de Voorde, "Turkish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism," *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 30:1 (2006), 75-93.
21. Ismail Besikci examines the social impact of the guerrilla fight on Kurdish society. When a young Kurdish militia-man is killed by the Turkish security forces, he is called *sehid* (martyr) and mass prayers take place for him. People visit the family of the killed militia-man and express their solidarity and organize a major Kurdish *mevlid* (a poem written for the Prophet), along with a feast. Reading out a *mevlid* in Kurdish has a major impact on Kurdish society. These poems have had a major impact on the Islamization of Kurdish society. See Besikci, *Kendini Kesfeden Ulus* (Istanbul: Yurt Kitap Yayın, 1993), p. 79. For more on the socio-political environment of the recruitment of the PKK militias, see Ciyayı, *Gerilla Anıları II* (Istanbul: Aram, 2002); H. Uysal, *Dağlarda Yasamın Dili* (Istanbul: Aram, 2001).
22. "Diyarbakir' daki Gizli Güç: Mustazaflar!" *Sabah*, April 20, 2006.
23. Interview with a KH sympathizer in Istanbul, August 10, 2007.
24. Mehmet Mehdi Eker, Kutbettin Arzu, M. Ihsan Arslan, Abdurrahman Kurt, Osman Aslan, Ali Ihsan Merdanoğlu.

۲۵. کودتای نظامی ۱۹۹۷ به‌طور کلی به «فراگرد ۲۸ فوریه» شهرت دارد. ارتش انجمن‌های بزرگ بازرگانی، کارتل‌های رسانه‌ای، رؤسای دانشگاه‌ها و قوهٔ قضا را برای برنامه‌ریزی حرکتی علیه حزب رفاه با هدف وادار ساختن نجم‌الدین اربکان به استعفا بسیج نمود. کودتا در نهایت نظامی برای مهار، نظارت و تعقیب قضایی کلیهٔ فعالیت‌های اسلامی، به‌عنوان تهدیدات امنیتی، به‌وجود آورد.

26. Mahsum Şafak, *PKK, Yeniden Inşa Kongre Belgeleri* (Istanbul: Çetin Yayınları, 2005).
27. The PKK has targeted tourism centers in the following cities: Çesme on July 10, 2005; Pendik/Istanbul on August 3, 2005; and Antalya on August 12, 2005.

28. There is a major debate going on within Turkey. Some Islamist journalists have accused the Turkish military of placing these mines to force the government to pass the necessary legal framework. In other words, both the AKP government and its supporters do not give autonomy to Kurdish nationalism. They treat the issue as an external tool in the hands of Turkish secularists, the US and even Israel. See "PKK' nın derdi Kurtler değil," *Aksiyon*, No. 556 (August 1, 2005).
29. Erdoğan's response to some questions about the Kurds and Kurdish nationalism after his speech at the Norwegian Institute of International Relations in Oslo; http://www.byegm.gov.tr/YAYINLARIMIZ/ anadoluyahaberler-yeni/2005/ nisan/ah_13_04-05. htm
30. Erdoğan's speech; see "Son Dakika," *Milliyet*, August 12, 2005, www. milliyet. com. tr
31. Fikret Bila, "Türk Sorunu," *Milliyet*, August 20, 2005; Ahmet Taşgetiren, "Pişmemiş Yemek," *Yeni Şafak*, August 15, 2005.
32. The core group around Erdoğan are all integrated Kurds. They are Cüneyt Zapsu, who has been charged with a number of financial scandals (*Milliyet*, December 31, 2005), Omer Çelik (who is sharply criticized by conservative groups due to his life-style and new-found wealth), and Mucahit Arslan (who is the son of Ihsan Arslan). Inside the party, Dengir Mir Fırat and M. Ihsan Arslan are the two most prominent Kurdish parliamentarians. In the cabinet, there are a number of Kurdish ministers. However, all these politicians are well integrated into Turkish society and have never been known to be involved in separatist activities.
33. Mehmet Metiner, ex-Islamist Kurd, who differentiates "primary" versus "sub-identities" and suggests "constitutional citizenship" as a solution. See Mehmet Metiner, *Ideolojik Devletten Demokratik Devlete* (Istanbul: Beyan, 1999), p. 110. For Erdoğan's statement, see *Zaman*, August 11, 2005.
34. *Zaman*, August 12, 2005; *Milliyet*, August 13, 2005.
35. Hilmi Ozkök, "Yıllık Değerlendirme Konuşması on 20 April 2005," in *Genel Kurmnay Basım Bilgilendirme Toplantıları ve Basına Açık Ana Faaliyetleri* (Ankara: Genel Kurmay Genel Sekreterliği, 2005), p. 215.
36. Yaşar Büyükanıt, "Küreşelleşme ve Uluslarası Guvenlik," *Birinci Uluslarası Sempozyum Bildirıleri* (Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Baskanlığı Yayınları, 2003), p. 17.
37. "Sezer'den yeni yıl mesajı," *Radikal*, January 1, 2006. Sezer argues that

"According to our Constitution, the Republic of Turkey is an indispensable unity with its country and nation. Turkey has a unitary state structure. The unity is provided by a multi-cultural society with the principle of a national state. It is the most influential method of co-existence by preserving diversities. Acknowledging every citizen as a Turk does not mean the rejection of different ethnic identities. On the contrary, it provides equality among citizens."

۳۸. در قانون انتخابات مشکلاتی وجود دارد. در قانون نمایندگی بر اساس ویژگی‌های جمعیتی و نیز جغرافیایی تعیین می‌شود. این دو اصل در تضاد با یکدیگرند و به نوعی منشأ بی‌عدالتی در نمایندگی مردم هستند. به‌عنوان مثال شمار آرای لازم برای احراز یک کرسی در برخی استان‌ها ۸۰۰۰ یا ۱۰۰۰۰ و در برخی دیگر ــ استان‌های غربی ــ ۹۰۰۰۰ است.

39. Sezer criticized the 10% threshold and asked parliament to rethink the Election Law. He argues that "The national will is the real source of national sovereignty. Political parties should be represented in parliament in proportion to the votes they win in elections. Nearly half of Turkish voters are not represented in parliament because of the electoral threshold. Today's election system contradicts the principle of justice in representation." *Radikal*, January 1, 2006.

40. *Milliyet*, January 10, 2007.

41. Before the Constitutional Court's decision about whether to close the party or not, on the order of Ocalan a group of DEHAP politicians formed the *Demokratik Toplum Partisi* (DTP) on November 9, 2005. The DEHAP closed itself and all DEHAP's 56 mayors and 852 municipal assembly members joined the new party in December 2005. *Vatan Gazetesi*, December 18, 2005.

42. See "Turkey's Kurds Want Official Status for Language, Broader Rights," AFP, March 6, 2006.

43. After the DTP's decision, the AKP, along with other parties in parliament, changed the election law to make Kurdish representation more difficult. Under the change the names of independent candidates will appear on the same ballot as those of political parties in the running, instead of on separate slips. This last-minute change, which was approved by President Sezer, is an attempt to obstruct voters in the mainly Kurdish south-east, where many are illiterate or do not speak Turkish, and are likely to have trouble picking their candidate's name from the long list of parties and other independents. Under the AKP government, the Kurds do not feel equal citizens of the Republic of Turkey.

44. Aysel Tuğluk, "Sevr Travması ve Kürtlerin Empatisi," *Radikal*, June 14, 2007.

45. "Pro-Kurdish Politician Zana: Time to Divide Turkey into States," *Today's Zaman*, July 21, 2007.

46. Ilker Başbuğ, the Ground Forces Commander, warned the government and the public about the potential threat of Kurdish autonomy, *Milliyet*, September 24, 2007.

47. "AKP' den Aykırı Sesler Var," *Radikal*, October 13, 2007.

۷

سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه

ما عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی را بزرگ‌ترین پروژهٔ دموکراتیزاسیون پس از اعلام جمهوری می‌دانیم. **اردوغان(۱)**

ما خواهان الحاق به اروپا هستیم نه ذوب در آن. **اردوغان(۲)**

اتحادیهٔ اروپایی دغدغه و وسواس ذهنی ما است و همین دغدغه، با وجود تفاوت برداشت‌هایمان از عضویت در آن، ما را متحد می‌سازد. **اردوغان(۳)**

چه عواملی جهت‌دهندهٔ سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه‌اند؟ آیا دولت حزب عدالت و توسعه تغییری در جهت‌گیری سیاست خارجی ترکیه، که به‌طور سنتی طرفدار حزب بوده، به‌وجود آورده است؟ در فرآیند شکل‌گیری سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه چه مناسبتی بین هویت و منافع وجود دارد. در این فصل کوشیده‌ام به این پرسش‌ها پاسخ گویم.(۴) بر مبنای سخنان نخست‌وزیر اردوغان و رئیس جمهور گل، وزیر خارجهٔ وقت، می‌توان سه اصل راهنما را در سیاست خارجی حزب مشخص نمود: اروپایی‌سازی سیاست خارجی به‌عنوان راهی برای حفظ مشروعیت داخلی

و بین‌المللی دولت؛ پی‌گیری سیاست «مشکل صفر» با همسایگان به مفهوم ایجاد شرایطی صلح‌آمیز در ترکیه از طریق برقراری علایق تجاری و سیاسی با آنان، به‌خصوص کشورهای اسلامی؛ و اتخاذ سیاستی که توازن لازم بین احساسات ضدآمریکایی توده‌های هوادار آن از یک سو و نیاز جاری به حمایت آمریکا از سوی دیگر را برقرار سازد.

سیاست‌گذاران حزب عدالت و توسعه ترکیه را نه یک «پل واسط» که یک «محور» در منطقه می‌دانند. بررسی دقیق نوشته‌های احمد داوود اوغلو، مشاور ارشد سیاست خارجی دولت، و بیانیه‌های گل [وزیرخارجهٔ وقت و رئیس جمهور کنونی ترکیه] حاکی از تأکید هر دو بر هویت «شرقی» ــ بخوانید اسلامی ــ ترکیه و در عین حال پافشاری آنان بر عزم دولت در سودجویی از اصول و ارزش‌های رایج غربی در راستای پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی است.(۵) این همان دوگانگی بارز بین «هویت شرقی» و «ارزش‌های غربی» است که دولت سعی در اعمال آن دارد.

سیاست خارجی ترکیه با هدایت دولت کنونی حزب عدالت و توسعه ملغمه‌ای از خصوصیات ناسازگار و از هم گسیخته‌ای است که تا حد زیاد ریشه‌های ترکیبی خاص این حزب را نمایندگی می‌کنند.(۶) سیاست خارجی کنونی ترکیه نشئت گرفته از تنازع منافع نهادی حکومت و حزب عدالت و توسعه نیز هست. از آن‌جاکه هر یک از این دو نهاد منافع خود را دقیقاً منطبق بر علایق ملت تعریف می‌کند، و نیز با لحاظ شکاف عمیق عقیدتی موجود بین حزب عدالت و توسعه و حکومت، در حال حاضر شالودهٔ واحدی که مبنای «منافع» واقعاً ملی باشد وجود ندارد. ناسازگاری اجزای سیاست خارجی ویژگی محوری دولت‌های پس از سال ۲۰۰۲ بوده‌اند. به‌عنوان مثال، بررسی سیاست‌های رنگ‌باختهٔ ترکیه در رابطه با مناقشهٔ قبرس و رد لایحهٔ مورخ اول مارس ۲۰۰۳ در پارلمان ترکیه ــ مجوز استفادهٔ آمریکا از خاک ترکیه در جریان عملیات اشغال عراق ــ بدون لحاظ منافع نهادی و متعارض ارتش و حزب عدالت و توسعه ممکن نیست. ارتش که در جنگ

عراق، خواهان شکست کامل حزب عدالت و توسعه و مشروعیت‌زدایی از آن بود، قصد داشت با فارغ ساختن خود از هر تحرکی در فراگرد تصمیم‌سازی، مسئولیت کامل درگیری در جنگ ۲۰۰۳ عراق را بر دوش دولت بگذارد. درحالی‌که حزب یاد شده با رأی خود علیه این طرح خواهان ایجاد شقاقی بین ارتش و پنتاگون، حامی پروپا قرص آن، بود.

بحث اصلی من در این فصل این است که حزب عدالت و توسعه از سیاست خارجی هم برای دگرگون‌سازی کشور و هم در راستای تحکیم مشروعیت داخلی خود در مواجهه با نهاد حکومت بهره‌برداری می‌کند.(۷) حزب در این مسیر در حال تحکیم علقه‌هایی با نقش‌آفرینان مهم جهانی است تا با این ترتیب مصونیت و ایمنی خود را در برابر فشار نهاد نظامی ـ غیرنظامی و کمالیست ـ سکولار حکومت تأمین کند. با چنین ذهنیتی می‌توان تجربهٔ دولت اربکان در سال‌های ۱۹۹۷ـ۱۹۹۶ را که در اثر فشار نظامیان و قوهٔ قضائیه و تبلیغات شدید رسانه‌ای ناچار به استعفا شد، عامل تعدیل رفتارها و سیاست‌های رهبری حزب عدالت و توسعه محسوب نمود. سایهٔ مهیب فراگرد ۲۸ فوریه را می‌توان به روشنی در سیاست‌های دولت کنونی که می‌کوشد هم‌زمان هم نهاد نظامی ـ دیوان‌سالاری و هم متحدان خود در نظام سیاسی را تسلیم و خنثی سازد، مشاهده کرد. حزب عدالت و توسعه ضمن همسازی با الزامات و هنجارهای دموکراتیک الحاق به اتحادیهٔ اروپایی و تلاش برای اعمال آن‌ها، در پی بازتعریف و حصر نقش خودمختارانهٔ ارتش و متحدان آن در قوهٔ قضائیه و دیوان‌سالاری است. ظاهراً رهبری حزب ترکیه‌ای را در نظر دارد که نه با قابلیت‌های نظامی و جایگاه ژئو ـ استراتژیک / ژئوپولیتیک، که با هویت دموکراتیک و اقتدار اقتصادی آن شناخته شود.(۸) پرداختن به ملاحظات امنیتی داخلی (مطالبات کردی و اسلامی) و خارجی (مسائل قبرس و کردی) ترکیه از طریق بسط چشم‌انداز سیاسی داخلی بین‌المللی کشور و نیز تحکیم انسجام اقتصادی و سیاسی آن اهمیت حیاتی دارد. برای دستیابی به این مقاصد، هدف حزب عدالت و

توسعه پاکسازی عرصهٔ امنیتی از مطالبات هویتی و منازعات کردی و اسلامی است؛ که طی سال‌های ۱۹۹۰ حل آن صرفاً از طرق سرکوبگرانه امکان‌ناپذیر شد. رهبری حزب عدالت و توسعه در پاسخ به مشکلات داخلی و خارجی و با الگوبرداری از مدل اروپایی قدرت نرم کانتی[1] در پی بهبود بخشیدن به اعتبار بین‌المللی ترکیه به‌عنوان نمونه‌ای از یک کشور دموکراتیک و قدرتمند اقتصادی در منطقه بوده است. شگفتی در آن‌جاست که فراگرد اتحادیهٔ اروپایی مورد حمایت حزبی سیاسی با پیشینهٔ اسلامی قرار دارد که از شالودهٔ لیبرال دموکراتیک غربی شدن ــ که غرب‌گرایان کمالیست غالباً مصلحت خود را در چشم پوشیدن بر آن می‌دیدند ــ دفاع می‌کند و از این طریق در پی گسترش چتر اقتدار مدنی بر ارتش و آزادی دین و اندیشه است. به این ترتیب شگفت‌آور نیست که عضویت در اتحادیهٔ اروپایی به اولویت نخست دولت حزب عدالت و توسعه مبدل شده است.(۹)

من در نخستین بخش این فصل، دو پارامتر ایدئولوژیکی در سیاست خارجی ترکیه را، با تأکیدگذاری بر، اولاً نقش احساس ناامنی (عارضهٔ سِورِه[2]) ــ که به باور من حافظهٔ تاریخی تجزیهٔ امپراتوری عثمانی نیز به آن دامن زده است ــ و، ثانیاً پای‌بندی کشور به فرآیند «غربی شدن» به‌عنوان راهی برای یک دگردیسی تمدنی، مورد بررسی قرار خواهم داد.(۱۰) در این بخش من به نحوهٔ شکل‌گیری وجوه گوناگون سیاست خارجی در سه گروه نخبه ـ هویتی، با تمرکز بر نقش هویت در تعریف منافع ملی، خواهم پرداخت. در بخش دوم فصل نیز سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در قبال اتحادیهٔ اروپایی (و مسئلهٔ قبرس)؛ آمریکا (بحران عراق)؛ و مناسبات آن با اسرائیل و

---

1. Kantian soft power

۲. Sèvre Syndrom، معاهدهٔ سِورِه در سال ۱۹۲۰ بین متفقین و دولت عثمانی امضا شد و با تقسیم آناتولی شرقی بین گروه‌های مختلف، تنها بخشی از آناتولی شمال شرقی برای ترک‌ها باقی ماند. در بندی از این معاهده به ضرورت اعطای «خودمختاری داخلی» به نواحی با اکثریت کرد و در بند دیگر بر امکان اعطای استقلال به «مردم کرد» اشاره شده بود.

کشورهای عربی، به قصد ارائهٔ تصویری از برداشت حزب از «منافع ملی» تجزیه‌وتحلیل خواهد شد.

۱. پارامترهای سیاست خارجی و لایه‌های هویت

روان‌شناسی ایدئولوژی جمهوری ترکیه بر محور اندیشهٔ دفاع از «آخرین بازماندهٔ قلمرو عثمانی» در برابر نیروی جدایی‌خواه و مرکزگریز و محافظت از آن استوار بود. در پی هزیمت و اخراج نیروهای بیگانه به رهبری مصطفی کمال آتاتورک، ترس از تجزیه همواره سرمنشأ تعریف دوستان و دشمنان جمهوری، از جمله رفتار در برابر احزاب مخالف، بوده است. با لحاظ گرایشات نخبگان بنیانگذار ترکیه، هویت امنیتی حکومت این کشور را نمی‌توان از کمالیسم آن تفکیک نمود. احساس ناامنی حکومت ترک تا حد زیاد ثمرهٔ کمالیسمی است که نیروهای اجتماعی را به «خودی»[1] و «غیرخودی»[2] تقسیم کرده است. کمالیسم به‌عنوان پروژهٔ ملت‌سازی و ایدئولوژی مدرن‌سازی بر همهٔ چالش‌های هویت ـ بنیاد علیه پروژهٔ همگن‌سازی خود برچسب «دشمن» می‌زند؛ و در نتیجه با تنگ کردن عرصهٔ سیاسی از رشد دموکراسی جلوگیری می‌کند. در سالیان اخیر این روان‌شناسی با ریشه‌هایی که در ترس و نگرانی دارد، در سایهٔ مسائلی چون خودمختاری‌خواهی اکراد، فشارهای اروپایی بر ترکیه برای شناسایی ادعاهای قتل‌عام ارامنه، و درخواست سازش و عقب‌نشینی در مسئلهٔ قبرس تشدید و از سر گرفته شده است. این مطالبات نه فقط بر قوام ناسیونالیسم ترک افزوده بلکه مشروعیت دولتی را زیر سؤال برده که مدعی است توانایی یافتن راه‌حل برای مسائلی این چنین ماندگار را دارد. نخستین پارامتر سیاست خارجی ترکیه مراقبت از حکومت و تمامیت ارضی این کشور و پارامتر دوم آن بسط و تداوم سیاست‌ورزی داخلی آن است: «غربی شدن» (بخوانید

---

1. self

2. other

«سکولاریسم») کشور از طریق مناسبات خارجی آن.

ریشه‌های اسلامی حزب عدالت و توسعه در شرایطی که حکومت پای در بند سکولاریسم نابه‌هنجار مصطفی کمال دارد، آبشخور اصلی تردید و ناباوری در درون و بیرون ترکیه است. در حالی که این ریشه‌ها از نگاه نهاد حکومت نماد فقدان مشروعیت‌اند، حزب از سیاست خارجی به‌عنوان ابزاری برای برائت از آن‌ها یا اتهامات اسلام‌گرایی، و نیز تحکیم مشروعیت درونی و بیرونی خود استفاده کرده و برای نیل به این مقصود، از جمله خود را به موازین کپنهاک پیوند زده است. علاوه بر آن، رهبری حزب که حمایت خارجی، به‌خصوص آمریکا را لازمهٔ حکمرانی خوب و استقلال یک دولت مدنی می‌داند، با دقت کامل می‌کوشد تا موازنهٔ لازم بین احساسات ضدآمریکایی توده‌های حامی خود و نیازی را که به حمایت آمریکا دارد، برقرار سازد. دولت حزب عدالت و توسعه بلافاصله پس از آغاز تهاجم آمریکا به عراق، هر چند افکار عمومی ترکیه به‌شدت مخالف استفادهٔ آمریکا از خاک ترکیه و نیز درخواست اعزام نیروهای ترکیه به عراق بود، با اجتناب‌ناپذیر دانستن همکاری با آمریکا خود را ناچار به اعمال درخواست‌های این کشور یافت. حزب در سایهٔ فراگرد ۲۸ فوریه ــ که به استعفای اربکان منتهی شد ــ در پی‌گیری سیاست خارجی هویت‌ـمحور خود آزادی عمل لازم را نداشت و اکراه آن در همکاری با آمریکا بازتاب‌دهندهٔ هم عملگرایی حزب و هم استفادهٔ آن از سیاست خارجی برای تحکیم مشروعیتش در برابر نظامیان و نهادهای تجاری به‌حساب می‌آمد. واقعیت این بود که دولت جدید حزب عدالت و توسعه با برعهده گرفتن نقش پیمانکار دست دوم آمریکا، به‌جای ارتش، و با تلاش برای جلوگیری از نقش‌آفرینی نیروهای مسلح در سیاست خارجی یا داخلی، قصد داشت روی دست آن بلند شود. در چنین بافتی درک کامل ماهیت مناسبات آمریکا ـترکیه بدون لحاظ رقابت مستمر دولت ـنظامیان در این کشور امکان‌پذیر نخواهد بود.

لایه‌های هویت و نگرش‌های سیاست خارجی در ترکیه

از آن‌جا که هویت معمولاً در حوزهٔ کنشی ـ واکنشی بخش‌های مختلف جامعه قرار دارد، برقراری پیوندی علّی بین آن و سیاست خارجی آسان نیست.(۱۱) هویت‌ها اکتسابی نیستند و در کوران تعامل اجتماعی شکل می‌گیرند و دگرگون می‌شوند. تعامل مستمر بین دولت حزب عدالت و توسعه و نهادهای جهانی نیز هویت و رفتار حزب را دگرگون ساخته است. در مواردی خاص نیز لایه‌ای از هویت، بسته به هویت «غیرخودی» ـ متعلق به کشورها یا سازمان‌های دیگر ـ پررنگ‌تر می‌شود. الکساندر ونت[1] معتقد است که «جهانی که در آن هویت‌ها و منافع از طریق رفتارهای مبتنی بر مایه‌های ذهنی و با آنچه کشورها در ذهن دارند و عامل به آن هستند، کسب و ماندگار می‌شوند، جهانی است که در آن آشوب و هرج‌ومرج نیز برابر همان فهمی است که دولت‌ها از آن دارند.»(۱۲) مفاهیم میان ـ ذهنی در سایهٔ مفاهیم جمعی شکل گرفته در مسیر تعامل اجتماعی تکامل می‌یابند. ترکیه نیز از کشوری با سیاست خارجی پان اسلامیستی به رهبری سلطان عبدالحمید دوّم، پادشاه عثمانی (۱۹۰۹-۱۸۷۶) به کشوری با گرایش ناسیونالیستی به زعامت مصطفی کمال (۱۹۳۸-۱۹۲۲) مبدل شد که پیش انگاشت‌هایی مبتنی بر قواعد و انتظاراتی کاملاً نوین داشت. اهمیت هویت‌ها همچنین از آن‌رو است که به تعریف منافع یاری می‌دهند.(۱۳) این منافع رفتار ترکیه در بالکان و آسیای مرکزی را نیز شکل داده‌اند. نوسانات سیاست خارجی ترکیه نیز تا حد زیاد نشئت گرفته از مباحث هویتی در بطن نهادهای این کشور است و(۱۴) تا زمانی که دگرگونی‌های هویت و منفعت در ترکیه به درستی درک نشود، نقش آن در آسیای مرکزی، خاورمیانه و کشورهای بالکان نیز به درستی قابل فهم نخواهد بود.(۱۵)

به باور من هویت ترکیه در سایهٔ دو فراگرد شکل گرفته است: رویدادهای

1. Alexander Wendt

دگرگون‌ساز جهانی که مستقیماً بر فهم ترکیه از «خود» اثر گذارده‌اند؛ و دگردیسی ذاتی سیاست‌ورزی نخبگان. میراث تاریخی حکومت عثمانی و «فرهنگ احساس ناامنی» نیز شکل‌دهندهٔ دو قید اساسی در تکامل هویتی در این کشور بوده‌اند. هر چند، در کنار «خود» حکومت ترکیه، که به‌عنوان سکولار و غرب‌گرا تعریف شده، «خود» ملت این کشور نیز حضور دارد که پویاتر است، در برابر تغییر آغوشی بازتر از گفتمان رسمی حکومت دارد، و نیز سالیان دراز گروگان ایدئولوژی کمالیستی بوده است. حزب عدالت و توسعه برای فائق آمدن بر بحران ژرف هویتی موجود بین حکومت و ملت، لایه‌های هویتی اسلامی و اروپایی ترکیه را پر رنگ‌تر ساخته است.

هویت ماده‌ای سیال از مغز ما است که شیوهٔ سامان‌یابی جهان و تعاملات اجتماعی ما با سایر گروه‌های اجتماعی را مصوّر می‌سازد. نخبگان سیاسی معمولاً برای پیشبرد منافعی خاص زمینهٔ شکل‌گیری برخی هویت‌ها را فراهم می‌سازند. به این ترتیب هویت به ابزاری برای تأمین منافع مبدل شده و فلش علّی بین منافع و هویت از هویت متوجه منفعت می‌شود. به‌عنوان مثال، ترکیه از دین، زبان و سایر قرابت‌های فرهنگی برای تحکیم منافع خود در آسیای مرکزی بهره می‌گیرد. منافع ملی ترکیه نیز رنگ گرفته از نوع نگرشی است که نخبگان و جوامع به هویت خود دارند. هویت ملی ترکیه نیز به‌سوی سه لایهٔ غالباً مستحکم و مسلط دین، قومیت و فرا-ملیت گراییده است: اسلامی، ترکی و اروپایی. سه لایه‌ای که به برداشت‌های نخبگان از منافع و اولویت‌ها شکل می‌دهند اما قادر به تبیین گزینهٔ خاص سیاست‌گذاری نیستند.

سه لایهٔ هویت ملی ترکیه ویژگی‌های بافتاری، مناسبتی و گونه‌گونی آن را متجلی می‌سازند. حکومت ترکیه در قالب هویت‌های ملی چندگانه خود و در پاسخ به مسائل خاص در حوزهٔ سیاست‌گذاری از لایه‌های مختلف آن بهره می‌گیرد. دولت در بحران‌های بوسنی و کوزُووُ بر هویت عثمانی و اسلامی خود تکیه داشت؛ درحالی‌که در آسیای مرکزی بر هویت ترک خود متکی است. برای فهم سیاست خارجی کنونی ترکیه تشریح مباحث هویتی و نیز

تحلیل جناح‌های رقیب نخبگان هویت-محوری که بر شکل‌گیری سیاست‌های بیرونی این کشور اثرگذارند، حائز اهمیت است. لایه‌های هویتی یاد شده در معرض دگرگونی‌های درونی و بیرونی نیز قرار می‌گیرند. در ترکیه سه جناح نخبهٔ اصلی حضور دارند که متأثر از هویتشان حرکت می‌کنند:

(۱) نخبگان «کمالیست» به‌طور سنتی هوادار ادغام کامل ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی و نیز مناسبات نزدیک با آمریکا بوده‌اند و در چارچوبی ایدئولوژیک مناسبات با اروپا و اتحادیهٔ اروپا را بیش‌تر مبتنی بر انگیزه‌ای «تمدنی» می‌دانند. لازمهٔ سیاست خارجی کمالیستی یک جابه‌جایی تمدنی از جمله حضور حداکثری در سازمان‌های اروپایی است. کمالیسم که ترکیه را به‌عنوان «مدلی از یک کشور سکولار» ترسیم کرده، معمولاً «جهان ترک» را فرصت و غنیمتی برای ارتقای اهمیت ژئو-استراتژیک ترکیه در منظر اروپا و نظام جهانی می‌داند. در سال‌های اخیر، پیروان کمالیسم به تندروهای ناسیونالیست و میانه‌روهای لیبرال تقسیم شده‌اند، که به تفصیل بررسی خواهند شد.

(۲) نخبگان «اسلام‌گرا» که اکنون شکوفا شده‌اند، نظام موجود اقتصادی و سیاسی تحمیلی کمالیست‌ها را رقیب خود می‌پندارند،(۱۶) هویت قومی - ملی را در سایهٔ هویتی دینی و تمدنی (امت) قرار می‌دهند، و از مناسبات نزدیک با کشورهای مسلمان خاورمیانه و آسیای مرکزی جانبداری می‌کنند. اعضای این گروه در پی دگردیسی خود در چارچوب فراگرد ۲۸ فوریه، ذاتاً ضدغربی نبوده و با ملاحظه‌ای مهم ــ نفی مدل اروپایی شدن (به‌عنوان غربی شدن) کشور ــ مدافع ورود به اتحادیهٔ اروپایی هستند. نگاه آنان به جهان عَرَب و آسیای مرکزی متأثر از احساس همبستگی با اسلام و تمدن اسلامی است و می‌کوشند تا با معرفی کشورشان به‌عنوان عضوی محوری در این تمدن نقش حامی کشورهای بالکان و برخی از کشورهای شوروی سابق را ایفا کنند. قصد آنان تشکیل یک بلوک اسلامی با کشورهای اسلامی است. دیدگاه نخبگان اسلامی از آن‌رو ترک-محور

است که کشورشان را «رهبر» جهان اسلام می‌شناسند و سودای نوزایی تمدن یکپارچهٔ اسلامی را، به یاری فعال ترکیه، در کسوت پیشرفته‌ترین کشور به لحاظ اقتصادی، سیاسی و نظامی در جهان اسلام، دارند. بیش‌تر وزیران، مشاوران و نمایندگان حزب عدالت و توسعه بر اسلام به‌عنوان هویت محوری خود تأکید دارند و منافع ملی کشور را در چنین چارچوبی تعریف می‌کنند.(۱۷) رهبری حزب عدالت و توسعه نیز ترکیه را به‌طور اعم و حزب خود را به‌طور اخص نمایندهٔ تمدن اسلامی می‌داند. حامیان مردمی حزب عدالت و توسعه با وجود دیدگاه مشترکشان با نخبگان اسلام‌گرا نسبت به پروژهٔ عضویت در اتحادیهٔ اروپایی بسیار بدگمانند. جای‌گشت عمده صورت گرفته ـ احتمالاً هم منشأ فایده و هم تضاد ـ این است که حزب با تقلید از افکار و ارزش‌های موفق اروپایی سودای پیشبرد هویت مدرن و اصلاح‌گرای اسلامی را دارد.

(۳) نخبگان «ناسیونالیست» مشتمل بر گروه‌هایی هستند که از همکاری فرهنگی و سیاسی، و حتی ادغام، در میان کشورهای ترک جانبداری می‌کنند. این گروه دربردارندهٔ برخی فرا ـ ناسیونالیست‌هایی است که با ادغام کامل در اتحادیهٔ اروپایی موافق نیستند و درپی تشکیل جهانی ترک ـ و نه لزوماً اسلامی ـ به رهبری فرهنگی و سیاسی ترکیه‌اند.

نخبگان کمالیست هوادار اروپا همواره به‌طور سنّتی، در سایهٔ یک حکومت «دو وجهی» که در آن دولت منتخب ملزم به تبعیت از سکولاریسم و همگن‌سازی تجویزی کمالیستی ـــ تعریف و اعمال شده از سوی دیوان‌سالاری نظامی ـ غیرنظامی ـــ است، بر سیاست خارجی ترکیه مسلط بوده‌اند.(۱۸) این دیوان‌سالاری نقش مهمی در طراحی و اجرای سیاست خارجی داشته است. با دموکراتیک‌تر شدن تدریجی ترکیه سیاست خارجی نیز به رنگ هویت نمایندگان منتخب درآمده است.(۱۹) از آن‌جا که حزب عدالت و توسعه ریشه‌هایی عمیقاً اسلامی دارد و هویت پایگاه انتخاباتی آن بیش از ناسیونالیست بودن اسلامی است، بررسی گفتمان‌های اسلامی در

ترکیه، در رابطه با اروپا و فراگرد اروپایی شدن این کشور، حائز اهمیت است.

در عین حال که رهبری حزب عدالت و توسعه در مناسبات خود با اتحادیهٔ اروپایی و آمریکا می‌کوشد تا با مستمسک کابوس «برخورد تمدن‌ها» غرب را وادار به حمایت از یک ترکیهٔ مسلمان و موفق ــ به‌عنوان پادزهری در برابر تز هانتینگتون / بن‌لادن ــ سازد. نخبگان سکولار، به‌خصوص نظامیان، همواره نسبت به ارائهٔ تصویری از ترکیه به‌عنوان یک «مدل اسلامی»، یا توسط آمریکایی‌ها یا رهبری حزب عدالت و توسعه، بدگمان بوده‌اند.(۲۰) در آوریل ۲۰۰۵، ژنرال حِلمی اوزکُک، رئیس وقت ستاد مشترک ارتش، به‌شدت ازکسانی که ترکیه را به‌عنوان مدلی برای جهان اسلام جلوه می‌دهند انتقاد کرد. درواقع هیچ کشور مسلمانی نیز ترکیه را به‌عنوان مدلی از یک دموکراسی یا سبک زندگی اسلامی نمی‌شناسد. اوزکُک به این ترتیب آشکارا پرچم «تهدید اسلامی» را در برابر نظام کمالیستی بالا برد.(۲۱) وی به گروهی از افسران در استانبول گفته بود: «ترکیه نه یک کشور مسلمان که کشوری سکولار و دموکراتیک است.»(۲۲) نخست‌وزیر اردوغان همواره از «اتحاد تمدن‌ها» سخن می‌گوید و ترکیه را قادر به ایجاد چنین وحدتی می‌داند. هر چند بسیاری این پرسش را دارند که آیا ترکیه چنین قصدی را به‌عنوان کشوری غربی دارد یا اسلامی؟ در حالی که سکولارها مایل‌اند ترکیه نمایندهٔ غرب باشد، وضعیت حقوق بشر را بهبود بخشد و مدلی سکولار از ترکیه به جهان مسلمان ارائه دهد، حزب عدالت و توسعه در تلاش برای بهبود بخشیدن به تصویر اسلام و مسلمانان در غرب قصد دارد به‌عنوان نمایندهٔ جهان مسلمان نقش‌آفرینی کند.

۲. موازین کپنهاک: ستارهٔ راهنمای دگردیسی درونی حزب عدالت و توسعه

در رابطه با عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی دو گفتمان متفاوت در کشور وجود دارد.(۲۳) ناسیونالیست‌های سکولار ضمن انتقاد فزاینده از اتحادیهٔ اروپایی از باور دیرینهٔ حاکمیت ملی، خصایص ضد امپریالیستی و ضد جهانی

شدن کشور دفاع می‌کنند. در اوایل سال ۲۰۰۴ ائتلاف جدیدی در ضدیت با اتحادیهٔ اروپایی شکل گرفت. این گروه به لحاظ سیاسی ضعیف اما پر سروصدا که به‌شدت مخالف ادغام ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی است و اصرار بر حفظ «حاکمیت ملی» آن دارد، متشکل از سازمان‌های «چپ-کمالیستی» به رهبری حزب سابقاً مائوئیستی کارگران ترکیه به ریاست دوگو پرینچک و برخی جناح‌های فرا-ناسیونالیست حزب حرکت ملی است. ائتلاف یاد شده، در راستای تحقق رؤیای ترک مبتنی بر اتحاد ملت‌های ترک علیه استعمار، عامل شکل‌گیری شبکه‌ای مشهور به «سیب سرخ» شد که برخی ژنرال‌های بازنشسته، افسران پلیس و روشنفکرانی از جناح راست و برخی دانشگاهیان را دربر می‌گیرد.(۲۴) این شبکهٔ نه چندان منسجم مناسباتی نزدیک با جنبش اوراسیایی[1]، شکل گرفته توسط الکساندر دوگین روسی، دارد. اعضای برجستهٔ این جبههٔ سکولار ناسیونالیست که ضد آمریکایی نیز هست، عبارت‌اند از: بویوک هوکو کجولار (اتحادیهٔ بزرگ حقوق‌دانان)، کووایی ملّی حرکتی (جبههٔ نیروهای ناسیونالیست)، و وطن سِوِر قوتلر بیرلیگی (اتحادیهٔ نیروهای میهنی) که بیش از ۱۵۰ شعبه در سراسر کشور ترکیه دارد. در این ائتلاف همچنین دِوریمچی ایشچی سندیکالاری (اتحادیهٔ کارگری انقلابی) نیز حضور دارد. این گروه‌ها بر یکی از اصول محوری کمالیسم پای می‌فشارند که معتقد است، «حاکمیت بدون قید و شرط و بی‌چون و چرا به ملت تعلق دارد.» جمله‌ای که هنوز بر دیواری از تالار پارلمان ترکیه نقش بسته است. این گروه همچنین بر «تجزیه‌ناپذیری ملت ترک» اصرار دارد و فشارهای چند فرهنگی در راستای بازتعریف ملیت ترک را برنمی‌تابد. آنان فشارهای اروپا در هواداری از حقوق کردی را محکوم می‌کنند و با گسترش آزادی‌های دموکراتیک و جامعهٔ مدنی، که آن را به زیان فرهنگ سیاسی کمالیستی حاکم بر کشور می‌دانند، مخالفت می‌ورزند.

1. Eurasian

گروه دوم، مشهور به لیبرال‌های سکولار، چندان جزم‌اندیش نیست، از ادغام کشور در جهان دفاع می‌کند و در نتیجه حامی جهانی شدن و فراگرد اتحادیهٔ اروپایی است. این گروه بر وجه تمدنی کمالیسم تکیه دارد و از بازتعریف ملیت ترک به‌عنوان یک پیکرهٔ سیاسی چند فرهنگی و حقوقی استقبال می‌کند. کمالیست‌های لیبرال عضویت در اتحادیهٔ اروپایی را تبلور پروژهٔ غربی شدن می‌دانند که هدف آن خلق جامعه‌ای اروپایی شده است.(۲۵) از نگاه آنان عضویت در اتحادیهٔ اروپایی به مفهوم اروپایی شدن از راه دست شستن از میراث و هویت سنّتی اسلامی است. برای کمالیست‌های «دوستدار اروپا» پروژهٔ اتحادیهٔ اروپایی مترادف با جذب در فرهنگ اروپایی و رهایی از جهان‌بینی‌های سنتی دینی است. اسلام‌گرایان سیاسی در ترکیه، چون نجم‌الدین اربکان، تا سال ۱۹۸۰ به‌خاطر رویکرد برتری‌جویانه این گفتمان، نسبت به ادغام ترکیه در نهادهای اروپایی واکنش منفی نشان می‌دادند و در نتیجه لقب «اسلام‌گرایان شکاک به اروپا» به آنان داده شد.

در سایهٔ سیاست‌های اقتصادی نو ـ لیبرال و فراگرد ۲۸ فوریه، دگردیسی عمده‌ای در درون جنبش سیاسی اسلامی ترکیه رخ داد و دو موضع کاملاً متضاد در آن پدید آمد. امروزه به‌طور کلی دو ذهنیّت اسلامی «شکاک به اروپا» و «دوستدار اروپا» وجود دارند که شقاقی گسترده‌تر در ترکیه را، به لحاظ سیاست‌ها و اصلاحات مرتبط با عضویت در اتحادیهٔ اروپایی و فراگرد اروپایی شدن بازتاب می‌دهند. موضع شکاک به اروپا معتقد است که اصلاحات سیاسی در ترکیه فرهنگ اسلامی آن را دربرابر نفوذ، اگر نه فریبکاری، اروپا آسیب‌پذیر ساخته است.(۲۶) این موضع در عین حال که به اهمیت برخورداری ترکیه از آزادی‌های سیاسی اذعان دارد، معتقد است که این روند نباید لطمه‌ای به هویت اسلامی آن بزند. آنان معتقدند که اروپا در گفتمان حقوق بشری خود صادق نیست. در قالب ذهنی اسلام‌گرایان شکاک به اروپا، حقوق بشر در اتحادیهٔ اروپایی خاص مسیحیان و یهودیان است نه مسلمانان! آنان غالباً عدم‌تمایل اروپا به دخالت در بوسنی برای جلوگیری از

قتل‌عام مسلمانان، تصمیم مناقشه‌برانگیز دادگاه اروپایی حقوق بشر در رابطه با انحلال حزب رفاه و تصمیم لیبرال‌منشانهٔ دادگاه در حمایت از ممنوعیت روسری و تأکید آن بر عدم‌تناقض این ممنوعیت با حقوق اساسی فرد را به عموم گوشزد می‌کنند.(۲۷) بر اساس چنین ذهنیتی، اروپا وقتی پای مسائل اسلامی در میان باشد، از سیاستی دوگانه پیروی می‌کند؛ اصلاحات موردنظر اتحادیهٔ اروپایی در راستای توسعهٔ کثرت‌گرایی خالی از غرض نبوده و در بطن برنامه‌ای پنهان قرار دارد.

دیدگاه ایدئولوژیک		
موضع نسبت به اروپا	*کمالیست*	*اسلام‌گرا*
دوست‌دار اروپا	***کمالیست و لیبرال دوست‌دار اروپا*** (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، حزب مام وطن، حزب راه راست، حزب جمهوریت خلق) هدف: جذب	***دوستدار اروپا و جمع‌گرا*** (جامعه نور، حزب عدالت و توسعه) هدف: ادغام / همزیستی
شکاک *به اروپا*	***کمالیست ناسیونالیست شکاک به‌اروپا*** (حزب کارگران ترکیه، حزب حرکت ملی) هدف: حاکمیت مطلق	***اسلام‌گرای شکاک به اروپا*** (حیدرباش، حزب سعادت) هدف: اسلامی و ضد اروپایی

با شکل‌گیری فرصت‌های تازه در ترکیه در سال‌های ۱۹۸۰، اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان حفاظی در برابر سرکوب کمالیستی و خاستگاهی در راستای دستیابی به توسعهٔ اقتصادی و عقلانی مقبولیت یافت. امروز، گروه‌های اسلامی به‌جای این‌که از اروپایی «شدن» سخن بگویند خواهان ورود به اتحادیه یا *ادغام* در آن، به‌عنوان مسلمان، ترک و کرد و بدون دست شستن از هویت خاص خود، هستند. بیش‌تر اسلام‌گرایان تا حد زیاد به اروپا و اتحادیهٔ اروپایی نگاه اقتصادی، امنیتی و حقوق بشری دارند تا تمدنی یا فرهنگی یا

هویتی. اهمیت اتحادیهٔ اروپایی برای این گروه‌ها تا آن‌جاست که بتواند اعمال نفوذ سختگیرانهٔ حکومت بر تحرکات جوامع اسلامی را محدود کند و فرصت‌های تازه‌ای را در ترکیه و خارج برای اعضای این جوامع و آرمان‌هایشان فراهم سازد.

رهیافت دوم، خاص اسلام‌گرایان دوستدار اروپا، غالباً شک کم‌تری نسبت به سیاست‌های مرتبط با اعمال موازین کپنهاک دارد و آن‌ها را به‌حساب الزامات دگردیسی اقتصادی و دموکراتیک کشور می‌گذارد. دوستداران اتحادیهٔ اروپا نگرانی‌های فرهنگی مطروحه از سوی جناح‌های شکاک به اروپا را چندان مستدل نمی‌دانند و معتقدند، «چنانچه ما از ارزش‌ها و فرهنگمان مطمئن باشیم، دلیلی برای ترس و نگرانی وجود نخواهد داشت. چرا به‌جای احساس نگرانی از نفوذ اروپا، به احتمال اثرگذاری اسلامی ترکیه بر اروپا فکر نکنیم، بازار آزاد اندیشه و زندگانی جمعی برای مسلمانان نیز سودمند خواهد بود.»(۲۸) این گروه‌ها به این ترتیب مدافع چرخش اروپایی ترکیه هستند، هویت‌های اسلامی و اروپایی را مانعة‌الجمع نمی‌دانند و اروپا را فضایی می‌شناسند که می‌توان از آن زندگی مطلوب را آموخت و در آن برای مصونیت از ایذای حکومت پناه جست. در واقع برخی روشنفکران و رهبران جنبش‌های اسلامی ترک ــ از جمله اربکان، شوکت اِیجی، سِوکی یلماز، سعدالدین کاپلان ــ غالباً از آلمان و سویس برای فرار از سرکوب حکومت، به‌خصوص بعد از کودتاهای نظامی، سود جسته‌اند و طی سال‌ها، تفصیل جلسات، گفت‌وگوها و پیام‌هایی از تبعیدگاه‌های موقت آنان به ترکیه راه یافته است.

با این همه، برخی مسلمانان محافظه‌کاری که دوستدار اروپا نیز بوده‌اند به‌تدریج در مواجهه با استانداردهای دوگانهٔ اروپایی به نقد آن رو کرده‌اند. برخی از متدینین هوادار عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی، خصوصاً بعد از رأی ۱۸ دسامبر ۲۰۰۴، نسبت به اعتراض اتحادیه در خصوص پذیرفتن ترکیه به‌عنوان عضو دچار سرخوردگی و تردید شدند. بحث گروه‌های اسلامی این است که با وجود تظاهر اتحادیه به دفاع از اقلیت‌های دینی و قومی، هیچ‌یک

از گزارشات دوره‌ای اتحادیهٔ اروپا اشاره‌ای به انحلال و محدودیت‌های اعمال شده بر مدارس تعلیمات اسلامی امام خطیب، ممنوعیت روسری یا مسائل دیگری که از نظر گروه‌های اسلامی تجاوز به حریم آزادی دینی آنان محسوب می‌شود، نداشته است. اتحادیهٔ اروپا نیز، با یکسونگری کامل، انحلال حزب رفاه راکه در چارچوبی دموکراتیک انتخاب شده بود، پذیرفته، بر تصمیم نظامیان ترکیه در اخراج افسران متدین ارتش صحّه گذاشته(۲۹) و مصوبهٔ دانشگاه‌های ترکیه مبنی بر خودداری از صدور گواهی برای دانشجویانی راکه در تصویر شناسنامهٔ خود از روسری استفاده کرده‌اند، تأیید کرده است.(۳۰) در عین حال که دادگاه اروپایی حقوق بشر با تصمیمات حقوقی خود امکان حضور اسلام‌گرایی در سپهر عمومی را از بین برده، بخش عمده‌ای از جمعیت محافظه‌کار و مسلمان ترکیه همچنان به دلایل مختلف از رویکرد اروپایی اردوغان حمایت می‌کنند و معتقدند که فراگرد اروپایی، حتی چنانچه ترکیه به عضویت کامل اتحادیه پذیرفته نشود، سازوکاری برای سامان‌دهی مناسبات نظامیان و غیرنظامیان، توسعهٔ حقوق بشر، پیشبرد ثبات اقتصادی و تحقق حکومت قانون است. به این ترتیب، از برخی جهات صرف حرکت به‌سوی عضویت در اتحادیه اهمیتی فراتر از وصول به مقصد عضویت کامل یافته است.

اسلامی شدن هویت اروپایی در برابر اروپایی شدن اسلام

این جابه‌جایی گفتمانی ــ از نگاه به اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان خصم هویت اسلامی ـ سیاسی تا دوست آن ــ ثمرهٔ عواملی متعدد است.(۳۱) بسیاری این جابه‌جایی را عطشی برای ماندگاری دربرابر فشارهای گوناگون نظامی، حقوقی و اقتصادی و در راستای پیوند با گروه‌های لیبرال تعبیر و تفسیر می‌کنند. عامل مهمی که اردوغان را وادار به فاصله گرفتن از اسلام‌گرایی کرد «کودتای نرم» ۱۹۹۷ بود. در حالی که اربکان و یاران وی با تأسیس حزب فضیلت قصد تداوم نفوذ خود بر جنبش‌های اسلامی را داشتند، انحلال این حزب

فرصتی پیش‌بینی نشده برای نسل جوان‌تر و اصلاح‌گراتر در میان سیاست‌مداران اسلام‌گرا فراهم ساخت تا با کنار کشیدن خود از صف محافظه‌کاران سنتی، اسلام لیبرال‌تر و دموکرات‌تر خاص خود ـ اسلام‌گرایی بدون دین[1] ـ را عرضه کنند. با نزول جایگاه اربکان، تصمیم دادگاه اروپایی نیز فضای تازه‌ای برای ظهور یک رهبری تازه به‌وجود آورد که مصمم به گریز از سرنوشت رهبر پیشین خود بود. تفسیر این دگردیسی اما در چارچوب صرفاً «ترس» از نهاد حکومت می‌تواند خطایی فاحش باشد. مهم‌ترین عامل در دگردیسی جنبش اسلامی نقش فزایندهٔ طبقهٔ نوظهور و بالندهٔ بازرگانان است. گروه‌های اسلامی در پی فراگرد ۲۸ فوریه و سیاسی شدن نظام قضایی، به‌تدریج نهادها و هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی را به‌عنوان سپری در برابر حکومت و یک متحد طبیعی در مسیر دگرگون‌سازی ایدئولوژی حکومتی، در کانون توجه خود قرار دادند. آنان به منظور جلب حمایت اتحادیهٔ اروپایی، ناگزیر بودند با دست شستن از ایدئولوژی پیشین به درونی‌سازی گفتمان جهانی حقوق بشری بپردازند. آرایش جدید عوامل درونی و بیرونی به این ترتیب امکان عرضهٔ قرائتی دموکراتیک‌تر و لیبرال‌تر از اسلام را برای گروه‌های اسلامی فراهم ساخت.

سه دلیل عمده برای حمایت فراگیر حزب عدالت و توسعه از فراگرد اروپایی وجود دارد. تکاپو در مسیر دستیابی به هویتی سیاسی یکی از این دلایل است. حزب عدالت و توسعه، به‌خاطر ریشه‌های اسلامی خود، از راه پیوستن به هنجارهای احزاب دموکرات مسیحی اروپا، قصد عرضهٔ قرائتی نوین از یک هویت دموکراتیک و محافظه‌کار را دارد. در حالی‌که احزاب سیاسی الهام گرفته از اسلام در ترکیه ابتدا اتحادیهٔ اروپایی (در آن زمان بازار مشترک) را پدیده‌ای برای تضعیف هویت اسلامی و حاکمیت ترکیه قلمداد می‌کردند، همین احزاب، در جریان انتخابات سال ۱۹۹۹ و سال ۲۰۰۲، اروپا را نه یک دشمن که بیش‌تر متحدی در مسیر دموکراتیزاسیون و توسعهٔ

---

1. religion-free Islamism

اقتصادی به‌حساب آوردند و درنتیجه فرآیند تحکیم دموکراسی و گسترش چتر حقوق بشری در ترکیه به موازین کپنهاک برای پذیرش در اتحادیه، پیوند زده شد. این اصلاحات، فضای قانونی نوینی را برای بازتعریف حکومت و جامعه، اسلام و سکولاریسم و مناسبات خصوصی و عمومی فراهم ساخت.

دلیل دوم، طرفداری بیش‌تر حزب عدالت و توسعه از اتحادیهٔ اروپایی درقیاس با سایر احزاب سیاسی است. این حزب خود را ضدارتش تعریف می‌کند و با مستمسک فراگرد اتحادیهٔ اروپایی قصد تضعیف قدرت نظامیان دربطن نظام سیاسی را دارد، و نیز ازطریق بسط دامنهٔ سیاست‌ورزی دموکراتیک و آزادی‌های مدنی، درصدد رقیق کردن عوارض کمالیستی /سکولار نظام سیاسی ترکیه است. عوامل سیاسی چون ایدئولوژی کمالیستی حکومت و رفتار اتحادیهٔ اروپایی نقش مهمی در دگردیسی اسلام سیاسی داشته‌اند. مشی نهادهای حکومتی درمقابله با هرگونه انحراف از ماهیت سکولاریسم سختگیرانه و بهره‌گیری سیاسی از محاکم علیه احزاب اسلامی، این احزاب را ناگزیر از حرکت در محدودهٔ پارامترهای جامد نظام سکولار ساخت. به‌عنوان مثال در برنامهٔ حزبی حزب عدالت و توسعه آمده است:

> شورای امنیت ملی، که امکان تبادل نظرات بین نیروهای مسلح و قدرت‌های سیاسی را در حوزه‌های امنیتی و دفاعی فراهم می‌سازد، بر اساس موازین اتحادیهٔ اروپایی و در چارچوب نمونه‌های کشورهای دموکراتیک بازسازی خواهد شد.

اردوغان و اطرافیان وی به این نتیجه رسیدند که لازمهٔ دموکراتیزاسیون و نهادینه‌سازی حقوق بشر کسب حمایت کامل بین‌المللی، به‌خصوص ازسوی اتحادیهٔ اروپایی، است. تجربهٔ حبس و محاکم به وی کمک کرد تا با لمس اقتدار نهادهای سکولار عمق نیاز به دموکراسی برای حفاظت از آزادی بیان و اندیشه را دریابد. حزب عدالت و توسعه بدون برنامهٔ مدونی برای

دگرگون‌سازی چشم‌انداز سیاسی کشور، بر موازین کپنهاک، به‌عنوان قطب‌نمای تغییر، تکیه کرده است. حزب از آن‌رو به پشتیبانی اتحادیه نیاز دارد که بتواند میدان عمل سیاسی خود را گسترش دهد و بر دامنهٔ نفوذ دموکراتیک خود بیفزاید. شرط تداوم این حمایت نیز استمرار سکولاریسم و حکومت دموکراتیک در ترکیه بوده است. موضع اتحادیهٔ اروپایی که بهره‌گیری از اسلام در سیاست یا هر گونه اعمال شریعت را برنمی‌تابد، اسلام‌گرایان ترک را واداشته تا زبان سکولار را برگزینند. در این راستا حزب عدالت و توسعه نیز در جای دادن مسائل دینی و محلی در قاب بسیط‌تر اروپایی و زبان جهانی حقوق بشر و لیبرالیسم سیاسی موفق بوده است.

سوم، حزب عدالت و توسعه برای غلبه بر تنگناهای داخلی نیازمند حمایت خارجی است. ارتقای حقوق بشر، رفع منازعات میان حقوق دینی در دو سپهر عمومی و خصوصی و توسعهٔ اقتصادی تا حد زیاد به فراگرد اتحادیهٔ اروپایی وابسته‌اند. فراگرد اتحادیهٔ اروپایی که بورژوازی نوپدید در ترکیه از آن به‌عنوان محملی برای بسط فرصت‌های اقتصادی کشور دفاع می‌کند، شیوهٔ آسانی برای تبلور دگردیسی درونی این بورژوازی نیز هست. حزب عدالت و توسعه، با وجود پیشینهٔ اسلامی آن، با نگاهی که به عضویت اتحادیه به‌عنوان «ثمرهٔ طبیعی فراگرد مدرنیزاسیون» دارد، در اندیشهٔ رفع بدگمانی‌های موجود است.

برداشت حزب عدالت و توسعه از اروپا: اروپایی «شدن» در برابر «ورود» به اروپا

حزب کمالیستِ جمهوریت خلق اتحادیهٔ اروپایی را فراگردی برای جذب در فرهنگ اروپایی می‌داند و معتقد است که این فراگرد مسئلهٔ اسلامی را برای همیشه حل خواهد کرد. بوزان و دِیز در مقاله‌ای در سال ۱۹۹۹ بر اهمیت عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی به‌لحاظ نقشی که در تضعیف اسلامی شدن کشور و جلوگیری از آن دارد تأکید می‌گذارند و یادآور می‌شوند که با

عضویت در اتحادیه هویت اروپایی سرپوشی بر هویت اسلامی خواهد بود.(۳۲) از سال ۲۰۰۶، حزب عدالت و توسعه، حزبی با ریشه‌های اسلامی و پیوندهای نزدیک با بسیاری از گروه‌های اسلامی، به پروپاقرص‌ترین حامی اتحادیهٔ اروپایی در ترکیه مبدل شده و رهبری حزب آشکارا بر تضاد هویت اسلامی خود با فراگرد اروپایی چشم بسته، و برخلاف بوزان و دیز، این فراگرد را راهی برای بسط آزادی‌ها و حقوق انسانی در مواجهه با سکولاریسمی اقتدارگرا می‌شناسد. درحالی‌که انتظار می‌رود اتحادیهٔ اروپا گروه‌های گوناگون قومی و دینی را تحت پوشش حقوقی خود قرار دهد، هنوز نمی‌توان از شمول یا عدم‌شمول این حقوق بر گروه‌های اسلامی چندان مطمئن بود. حزب عدالت و توسعه عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی را از سه جهت برای اتحادیه نیز سودمند می‌داند. اولاً، پیوستن ترکیه موجب تقویت مناسبات اتحادیه با جهان اسلام خواهد شد، همیاری تمدن‌های متفاوت را به نمایش خواهد گذاشت، و اتحادیه را از اتهام انحصارگرایی، به‌عنوان یک باشگاه مسیحی رودرروی جهان اسلام، مبرّا خواهد ساخت. عضویت ترکیه موجب تسهیل جذب اقلیت‌های اسلامی اروپا در کشورهای میزبان خواهد شد. ثانیاً، ترکیه بر توان نظامی و هویت امنیتی اتحادیه خواهد افزود، موجب پیشرفت سیاست‌های اتحادیهٔ اروپایی در خاورمیانهٔ بزرگ خواهد شد و نیز به اتحادیه کمک خواهد کرد تا دربرابر آمریکا به بازیگری جهانی مبدل شود. ثالثاً، عضویت ترکیه نقش اتحادیه را در قفقاز، بالکان و نواحی مسلمان شوروی سابق تقویت خواهد کرد.

اردوغان، برخلاف کمالیست‌های سکولار، که هنوز نیز بر دیوان‌سالاری سیاست خارجی ترکیه مسلط‌اند، قصد دارد به‌عنوان نمایندهٔ کشور و فرهنگی *وارد* اروپا شود، یا به آن *ملحق* شود، که با بقیهٔ اروپا بیش از هنجارهای دینی و فرهنگی در هنجارهای لیبرال و دموکراتیک اشتراک دارد. این مهم‌ترین تفاوت بین حزب عدالت و توسعه و حزب جمهوریت خلق بر سر عضویت

در اتحادیهٔ اروپایی است. یکی از عبارات متعارف اردوغان، هر زمان که از عضویت در اتحادیه سخن می‌گوید، این است: «چنانچه اتحادیهٔ اروپایی یک باشگاه مسیحی نیست، چرا نباید ترکیه را به خود راه دهد؟! با الحاق ترکیه به‌عنوان نمایندهٔ تمدنی متفاوت، اتحادیهٔ اروپایی به عرصه‌ای برای پیوند تمدن‌ها مبدل خواهد شد.»(۳۳)

اردوغان قصد دارد با ورود به اروپا به‌عنوان نمایندهٔ «تمدن اسلامی» هویت اسلامی کشورش را برجسته و دگرگون سازد. به این ترتیب می‌توان گفت که تعامل با اروپا موجب تعمیق و نیز آزادی خودآگاهی اسلامی در ترکیه خواهد شد.(۳۴) حزب عدالت و توسعه هویت اسلامی ترکیه و هویت اروپایی را نه نقیض که مکمل می‌داند و تأکید دارد که ترکیه دروازهٔ اروپا به جهان اسلام، یا دروازهٔ اسلام به اروپا است. حزب ضمن این‌که کوشیده تا کنفرانس‌هایی را بین اتحادیهٔ اروپایی و سازمان کنفرانس اسلامی در استانبول برگزار کند، در تحقق انتخاب نامزد ترکیه به‌عنوان دبیرکل سازمان یادشده نیز بسیار موفق عمل کرده است.

رویکرد اروپایی ترکیه پرسش‌هایی را نیز مطرح می‌سازد. آیا ترکیه کشوری اسلامی است یا کشوری سکولار با جمعیت مسلمان؟ آیا قصد ترکیه از پیوستن به اتحادیه تثبیت پروژهٔ کمالیستی است؟ آیا ترکیه این توانایی را دارد تا فارغ از پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی، کشوری مدرن و سکولار باقی بماند؟ آیا تعامل ترکیه با اتحادیهٔ اروپایی موجب ارتقای آگاهی‌های سیاسی ـ اسلامی در آن خواهد شد؟ ترکیه هر دو هویت اسلامی و اروپایی را دربر دارد و مردم آن این دو لایهٔ هویتی را نه متناقض که بیش‌تر هم‌زیست و هم‌پیوند می‌دانند؛ و به‌خصوص هویت اروپایی را لازمهٔ وجود هویت اسلامی محسوب می‌کنند. اُون متیوز[1] و لورین هولند[2] معتقدند:

---

1. Owen Matthews

اصلاحات چشمگیر اردوغان در زمینهٔ آزادی بیان، به موازات نقشی که در برچیدن نظام‌مند دم و دستگاه حکومت پلیسی کهنه در ترکیه داشته، در حال نزدیک‌تر کردن تدریجی این کشور به عضویت در اتحادیهٔ اروپایی است و نشان می‌دهد که می‌توان هم مسلمان بود و هم اروپایی.(۳۵)

حزب فراگرد اروپایی را به مقصد اصلی سیاست‌های داخلی و خارجی خود مبدل ساخته و در برنامهٔ حزبی خود هفده بار از اتحادیهٔ اروپایی یاد کرده است. از جمله:

چنانچه اصول مرتبط با فرآیند دموکراتیزاسیون موازین کپنهاک که متضمن حداقل استانداردهایی است که اعضای اتحادیهٔ اروپایی باید رعایت کنند، مبنا قرار گیرد، اصلاحات لازم در نظام ملی قضایی در کوتاه‌ترین زمان ممکن به اجرا گذارده خواهد شد.(۳۶)

در حال حاضر با توجه به توافق دسامبر ۲۰۰۴ اتحادیهٔ اروپایی ـ ترکیه که بنا به آن، با لحاظ همهٔ احتمالات، تا سال ۲۰۱۲ نوعی عضویت در اتحادیه به ترکیه داده خواهد شد، گشایشی، گرچه به‌شدت مشروط، در این فرآیند پدید آمده است. شورای اتحادیه اعلام کرده که، «هدف مذاکرات دسترسی [به اتحادیه] است.» هدفی که با توجه به افزودن قید نامحدود بودن فراگرد مذاکرات و عدم‌امکان پیش‌بینی نتیجه از پیش، تحت فشار برخی از کشورهای عضو تعریف شده است. به‌علاوه اتحادیه با اشاره به این‌که، «کشور نامزد عضویت از طریق مستحکم‌ترین علقه‌های ممکن کاملاً به ساختار اتحادیه خواهد پیوست،» راه را برای برقراری نوعی «مناسبات ویژه» باز گذاشته است. تأکید «مناسبات ویژه» در پاسخ به فشارهای وارده از سوی آنگلامِرکِل[3]، رئیس حزب دموکرات مسیحی [و صدراعظم] آلمان، و والری ژیسکار دستن[4]،

---

2. Lorien Holland

3. Angela Merkel

4. Valèry Giscard d´Estaing

رئیس جمهوری اسبق فرانسه، مدنظر قرار گرفت. در آلمان احزاب محافظه‌کار اتحادیهٔ دموکرات مسیحی[1] و اتحادیهٔ سوسیال مسیحی[2] به‌شدت مخالف عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی هستند. مِرکِل گفته است، «من اعتقادی به این‌که ترکیه بتواند در آیندهٔ قابل پیش‌بینی به عضویت اتحادیه درآید ندارم. مذاکره دربارهٔ یک مشارکت ویژه راهی برای حفظ پیوندهای نزدیک بین ترکیه و اتحادیه است.»(۳۷)

در جریان مباحث رفراندم فرانسه دربارهٔ قانون اساسی اروپایی در مارس ۲۰۰۵، گروهی متشکل از بیست‌وپنج نمایندهٔ پارلمان این کشور مقاله‌ای در روزنامهٔ فرانسوی **فیگارو**[3] بر ضد ترکیه منتشر کردند. آن‌ها در این نوشته با عنوان، «ما چگونه می‌توانیم کسانی را که می‌گویند: 'مناره‌های ما چون سرنیزه‌های ما هستند'، به عضویت بپذیریم!» از مردم فرانسه خواستند تا با رد عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپا، ترتیبات «مناسبات ویژه» را جایگزین آن سازند. عنوان یاد شده اشاره به شعری داشت که هفت سال پیش اردوغان، قبل از احراز پست نخست‌وزیری و انکار برخی دیدگاه‌های پیشین خود، آن را در برابر عموم قرائت کرده بود. ژاک شیراک رئیس جمهور وقت فرانسه نیز برای این‌که ارتباط بین مباحث قانون اساسی اروپایی و عضویت نه چندان مقبول ترکیه در اتحادیه را قطع کند موافقت کرد تا آن را به رفراندوم عمومی بگذارد. هم فرانسوی‌ها و هم آلمانی‌ها به دلایل مختلف ــ از قبیل افزایش مرکزمداری، اعمال سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال، نگرانی‌ها بر سر مهاجرانی که موجب تضعیف هویت‌های ملی اروپا می‌شوند و به‌خصوص امکان عضویت ترکیه ــ قانون اساسی اروپا را رد کردند. بنا به نتایج یک نظرسنجی در فرانسه، «۳۵ درصد کسانی که رأی 'نه' داده بودند قصدشان ابراز مخالفت با ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی بود.» بسیاری از ترک‌ها، در پی درج نظرات مختلف در رسانه‌های اروپایی، ضمن شگفت‌زدگی از عمق تعصبات جاری در بسیاری از کشورهای اتحادیه، در این باره که اصولاً

---

1. Christian Democratic Union (CDU)
2. Christian Social Union (CSU)
3. *Le Figaro*

تحقق رؤیای اروپایی آنان ارزش تلاش‌هایی را که صرف این فرآیند می‌شود داشته باشد دچار تردید و سرخوردگی شدند.

برخی کشورهای اروپایی نهایتاً با تلاش ترکیه مخالفت خواهند کرد و اتریش و فرانسه در این میان پرسروصداتر از بقیه‌اند. نظرسنجی‌های عمومی در اروپا معمولاً حاکی از مخالفت اکثریت اروپایی‌ها با عضویت ترکیه است. پژوهشی که در ماه‌های مه ـ ژوئن ۲۰۰۵ توسط یورو بارومتر[1] انجام شد، نشان داد که ۵۲ درصد شهروندان اروپا مخالف عضویت ترکیه در اتحادیه‌اند و تنها ۳۵ درصد آنان از آن حمایت می‌کنند. بنا به نظرسنجی‌های موجود، ۸۰ درصد اتریشی‌ها مخالف عضویت ترکیه‌اند و تنها ۱۰ درصد آن‌ها موافق آن هستند. در فرانسه و آلمان میزان این مخالفت ۷۴ـ۷۰ درصد بود. مخالفان چهار دلیل برای مخالفت‌شان عنوان می‌کنند: اروپا یک پروژهٔ تمدنی است و ارزش‌های ترکیه در آن نمی‌گنجند؛ ترکیه به لحاظ جغرافیایی بخشی از اروپا نیست و تنها ۳ درصد خاک آن در اروپا واقع شده است؛ با عضویت ترکیه اتحادیهٔ اروپایی با کشورهایی هم‌مرز خواهد شد، که منشأ ناامنی به حساب می‌آیند؛ اقتصاد ترکیه برای پیوستن به اتحادیه آماده نیست و با توجه به نرخ بالای بیکاری در آن چه بسا این الحاق به مهاجرت گستردهٔ ترک‌ها به کشورهای عضو اتحادیه منجر شود. فنلاند از عضویت ترکیه حمایت می‌کند و ۷۵ درصد جمعیت آن موافق و ۱۶ درصد دیگر مخالف این الحاق هستند. دولت انگلیس با جانبداری از سیاست ترجیح «اروپایی با وسعت بیش‌تر در برابر همبستگی عمیق‌تر» پشتیبان الحاق است.

عضویت ترکیه منشأ طرح پرسش‌هایی در خصوص هویت اروپایی نیز بوده است. آیا این عضویت مبنای اقتصادی، فرهنگی و حق ـ بنیادی دارد یا جغرافیایی؟ بررسی دقیق دال بر وجود اجزایی سه‌گانه با لایه‌هایی درهم فشرده، در هویت اروپایی است. اروپا یک اتحادیهٔ اقتصادی است و

---

1. Eurobarometer

در برابر آمریکا و چین بر منافع اقتصادی مشترک تکیه دارد. جامعه‌ای ارزش-بنیاد مبتنی بر زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی است که مرزهای آن با کشورهای «غیراروپایی» را ترسیم می‌کنند. به اصول شهروندی و وفاقی حق-بنیاد استوار است که شهروندی سیاسی را پاس می‌دارد. این سه جزء تأکید بر راه‌حل‌هایی متناسب با چالش‌ها و نگرانی‌های متغیر دارند. عضویت ترکیه مسئله‌ای است که بیش‌تر زمینهٔ فرهنگی دارد و چالشی در برابر اجزای کلیدی هویت فرهنگی اروپایی محسوب می‌شود. در واقع نگرانی عمده از این بابت است که عضویت ترکیه درونمایهٔ هویت اروپایی را مورد چالش قرار دهد.

آثار سفر اروپایی

تصمیم متخذه از سوی شورای اتحادیهٔ اروپایی در دسامبر ۲۰۰۴ مبنی بر آغاز مذاکرات الحاق در اکتبر ۲۰۰۵ اهمیتی فراوان داشت. دولت حزب عدالت و توسعه بعد از رسیدن به قدرت با اعمال الزامات موازین سیاسی کپنهاک و اصلاح قانون اساسی به سیاست‌های دولت قبلی اِجویت سرعت بخشید: لغو مجازات اعدام، کاهش نقش ارتش در شورای امنیت ملی، قرار دادن بودجهٔ نظامیان زیرنظر بخش غیرنظامی، اجازهٔ پخش لهجه‌های کردی زازا و کِرمانجی، حمایت از برنامهٔ سازمان ملل متحد برای وحدت جزیرهٔ تقسیم شدهٔ قبرس، و بهبود مناسبات با یونان. تقریباً همهٔ تغییرات و اقدامات صورت گرفته در حوزهٔ سیاست خارجی نه حاصل سیاست‌ها یا برنامه‌ریزی حزب عدالت و توسعه که از جمله الزامات عضویت در اتحادیهٔ اروپایی بوده‌اند. حزب عدالت و توسعه کوشیده است تا با سازگارسازی سیاست‌های خود با مشی و زبان اتحادیهٔ اروپایی بر وسعت پایگاه اجتماعی-سیاسی خود بیفزاید.

فراگرد اتحادیهٔ اروپایی مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده در تغییر سیاست‌های حکومت در رابطه با مسئلهٔ کردی بوده است. در اکتبر سال ۲۰۰۱ اصلاحات قانون اساسی در مواد ۲۶ و ۲۸ آن، با لغو ممنوعیت استفاده از زبان‌های

محلی، پخش این زبان‌ها از رادیو و تلویزیون را اجازه داد. پخش برنامه به زبان کردی نقطهٔ عطفی در مجموعه اصلاحات سوم در فرآیند دموکراتیزاسیون در اوت ۲۰۰۲ بود. دولت در ژوئیهٔ سال ۲۰۰۳ از طریق مجموعه اصلاحات هفتم، موازینی چون آزادسازی نظام حقوقی برای پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به کردی، و حق یادگیری و آموزش کردی را اعمال کرد ــ گرچه تحقق چنین اصلاحاتی در حال حاضر، در مرحلهٔ عمل، کند شده است. با این همه، در مارس ۲۰۰۴ دوره‌های زبان کردی در باتمان، شانلیورفا و وان گشایش یافت و حتی تلویزیون کردی در ژوئن ۲۰۰۴ پخش برنامه‌های خود را به زبان کردی، در کنار بوسنیایی، عربی و چرکسی، آغاز کرد. قانون ثبت احوال نیز در سال ۲۰۰۳ اصلاح شد و به موجب آن والدین اجازه یافتند برای فرزندانشان اسامی کردی انتخاب کنند ــ حقی که دهه‌ها از اعمال آن محروم بودند. حزب عدالت و توسعه «پروژهٔ بازگشت به روستا و توان‌بخشی» را با قصد تسهیل بازگشت اکراد آواره به روستاهای خود مدون ساخت. امروزه یکی از مباحث اساسی در ترکیه چگونگی بازتعریف ملیت به‌نحوی است که کردها و سایر گروه‌های قومی را نیز دربر بگیرد.(۳۸)

این تحولات بدون این‌که لزوماً به تعمیق ریشه‌های دموکراتیک و دگردیسی فرهنگ سیاسی بیانجامد، بر تحکیم دموکراسی کشور اثرگذار بود، و ترکیه امروز از بسیاری جهات لیبرال‌تر، بازتر و دموکراتیک‌تر از یک دههٔ پیش است. درعین حال که مشکلات ساختاری از قبیل نقش جامعهٔ مدنی، وادادگی پارلمان، اقتدارگرایی رهبران احزاب سیاسی و ضعف دادگاه‌ها همچنان پابرجا است. به‌عنوان مثال، هنوز تقریباً همهٔ لوایح از سوی دیوان‌سالاری تهیه و در مجلس به قانون مبدل می‌شود. به این ترتیب پارلمان در تهیهٔ پیش‌نویس لوایح حداقل نقش را دارد. نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان به هر لایحه‌ای که به‌عنوان الزام اتحادیهٔ اروپا مطرح یا توسط رهبر حزب، اردوغان، ارائه می‌شود، رأی می‌دهند. درعین حال که پای‌بندی بی‌چون‌وچرا به فراگرد اروپایی سمت و سوی بسیاری از تحولات

داخلی را معین می‌کند، این فراگرد اما تأثیر اندکی بر دموکراسی درون حزبی داشته است.

اتحادیهٔ اروپا به‌عنوان پاداش رعایت هنجارهای سیاسی اروپایی از طرف ترکیه، حزب عدالت و توسعه را دربرابر نهاد نظامی ـ غیرنظامی تحت حفاظت خود قرار داده و به آن مشروعیت بخشیده است. اتحادیه همچنین برای حمایت از اقدامات حزب عدالت و توسعه کمک مالی و نوید عضویت نیز به آن داده است. قبل از این‌که اردوغان به‌عنوان نمایندهٔ پارلمان انتخاب شود، بسیاری از مقامات اتحادیهٔ اروپایی از طریق ملاقات‌های رسمی و علنی با وی، نوعی مشروعیت برای کسب قدرت به وی بخشیدند.(۳۹) اردوغان اکنون آگاه است که اتحادیهٔ اروپایی، یا دموکراسی به‌طور اعم، صرفاً تراموایی نیست که بتوان بعد از رسیدن به مقصد (کسب قدرت سیاسی) از آن پیاده شد. وی قبلاً، در کسوت شهرداری استانبول، دموکراسی را با تراموایی مقایسه کرده بود که می‌توان پس از رسیدن به مقصد آن را ترک کرد. درحال حاضر اما او به این نتیجه رسیده که اقتدار سیاسی وی از راه دموکراسی به‌دست آمده و همین دموکراسی منشأ برقراری سپر حفاظتی اتحادیه و تداوم حمایت آن بوده است. او در مقام نخست‌وزیر لیبرال‌تر شده و بیش از پیش به افکار متفاوت روی خوش نشان می‌دهد. پروژهٔ اتحادیهٔ اروپایی نه فقط موجب تحکیم مشروعیت دولت حزب عدالت و توسعه شده، که مهم‌تر از آن، قطب‌نمایی روشن برای تغییرات اجتماعی و سیاسی بوده است. رویکرد اروپایی همچنین به اردوغان کمک کرده تا با گام‌هایی فراتر از جنبش دیدگاه ملی اربکان شکل‌گیری طیف سیاسی فراگیرتری را امکان‌پذیر سازد. این رویکرد ادعاهای حزب عدالت و توسعه مبتنی بر نمایندگی کردن سیاست‌ورزی «راست میانه» در ترکیه را تقویت کرده و به رفع اتهامات اسلام‌گرایی به آن یاری داده است.

در سال‌های ۱۹۹۰، نیروهای داخلی علاقمند به دگرگون‌سازی مناسبات حکومت ـ جامعه دست‌دردست نیروهای جهانی شدن مشترکاً برای خلق یک

نظام حقوقی حق ـ بنیاد نوین همکاری کردند. حرکت این نیروها در سالیان اخیر، به‌خصوص بعد از اشغال عراق در سال ۲۰۰۳، متعارض بوده و ضمن سردرگم ساختن رهبری سیاسی پرسش‌هایی را در خصوص حضور نیروهای محلی حاشیه‌ای در آن و آینده آنان مطرح ساخته است. بخش‌های حاشیه‌ای و به حاشیه رانده شده جمعیت که با پیوستن به فراگردهای جهانی شدن به فزونی سهمشان در اقتصاد و سیاست امیدوار بودند از نتیجهٔ به‌دست آمده راضی نیستند. توزیع درآمد در ترکیه و اتحادیهٔ اروپایی وخیم‌تر شده و شکاف بین داراها و ندارها گسترش یافته است. برخلاف انتظار از اتحادیهٔ اروپایی در زمینهٔ بسط آزادی‌های دینی، دادگاه اروپایی حقوق بشر استفاده از روسری را منع کرده است. جهانی شدن به سود کسانی است که همهٔ تبعات آن را می‌پذیرند و نیز کسانی که بیش از الحاق به درون به الحاق به بیرون می‌اندیشند. جهانی شدن در عین حال فراگردی است که سیاست‌مداران مقاوم در برابر عواقب آن را به‌عنوان «کوته‌نظر» یا محروم از دیدگاه جهانی تضعیف و حذف می‌کند و کسانی را که در برابر آن وا داده‌اند به حد «پیمانکاران دست دوم» کاهش می‌دهد.

در برابر برخی اصلاحات موردنظر اتحادیه، مقاومت عمده‌ای نیز به چشم می‌خورد، که از سوی محافلی در جناح راست ناسیونالیست سکولار و چپ ناسیونالیست، در میان نهادهای غیرنظامی و نظامی، ابراز می‌شود. از نگاه آنان اتحادیهٔ اروپایی از موازین کپنهاک برای ایجاد مشکلاتی تازه در حوزهٔ اقلیت‌ها، چون ارامنه و مسائل کردی، بهره‌برداری می‌کند. این نگاه به سهم خود از مشروعیت فراگرد اتحادیهٔ اروپایی در ترکیه کاسته، نیازهای امنیتی کشور را بالا برده و به گسترش موج ناسیونالیسم دامن زده است. ترجیح برخی ناسیونالیست‌های سکولار توسعهٔ مناسبات نزدیک‌تر با جمهوری‌های ترک‌تبار آسیای مرکزی است و حتی برخی اسلام‌گرایان ناسیونالیست نیز ادغام کامل ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی را برنمی‌تابند. کمالیست‌های سکولار، از قبیل ارتش و دیوان‌سالاری غیرنظامی، علاقه‌ای به شریک شدن در قدرت

با مسئولان منتخب و نهادهای بین‌المللی ندارند و خواهان حفظ حاکمیت ترکیه در نظام بین‌المللی هستند. بسیاری از ترک‌ها شدیداً نسبت به اهداف سیاست‌مداران اتحادیهٔ اروپایی مشکوک‌اند و نگران‌اند که اتحادیه عامل نابودی تمامیت ارضی کشورشان و نیز فرهنگ و سنت آن شود. در مجموع می‌توان گفت که اتحادیهٔ اروپایی جاذبه و دافعهٔ توأم دارد.

گرهٔ کور: مسئلهٔ قبرس

جمهوری قبرس در چارچوب موافقت‌نامه‌های زوریخ و لندن، در سال‌های ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ تأسیس شد.(۴۰) به موجب این معاهدات اتحاد این جزیره با یونان منع شده و ترکیه همراه با یونان و بریتانیا ضامن حفظ وضع موجود بودند. ترک‌های قبرس نیز از جمله پایه‌گذاران این کشور تازه بودند. معاهدات یاد شده همچنین به ترکیه مجوز استقرار شمار محدودی نیرو در این جزیره را داده است.(۴۱) یونانی‌های قبرس که میانه‌ای با شرایط دو جامعه‌ای منظور در قانون اساسی قبرس نداشتند از هر وسیله‌ای برای تضعیف حقوق ترک‌های قبرس سود جسته‌اند. مناقشات بر سر مشارکت جوامع ترک و یونانی قبرس در قدرت در اواخر سال ۱۹۶۳ و اوایل ۱۹۶۴ به بروز خشونت‌هایی بین این دو جامعه دامن زد. در نتیجه سازمان ملل متحد نیروهای حافظ صلح خود را برای حفاظت از اقلیت ترک در برابر شبه‌نظامیان مسلح یونانی اعزام نمود. با تداوم این مناقشات در سال ۱۹۷۴ دولت نظامی راست‌گرای آتن به قصد انضمام جزیره به یونان دست به کودتا زد که در پی آن ترکیه نیز آن را به بهانهٔ محافظت از جامعهٔ ترک قبرس در برابر ناسیونالیست‌های افراطی یونانی اشغال نمود. اشغال شمال قبرس از سوی ترکیه موجب نقل و انتقالات جمعیتی در هر دو سوی جزیره شد. اکثر یونانی‌های قبرس که در شمال زندگی می‌کردند به بخش جنوبی جزیره کوچ کردند و هم‌زمان ترک‌های قبرس ساکن جنوب نیز رهسپار شمال شدند. در سال ۱۹۷۵ قبرس شمالی به‌عنوان کشور فدرال ترک قبرس و در سال ۱۹۸۳ نیز به‌عنوان «جمهوری ترک

قبرس شمالی» اعلام موجودیت کرد که تاکنون تنها ترکیه آن را به رسمیت شناخته است.

با تقسیم جزیره به دو بخش، سازمان ملل گام‌هایی برای حل این مسئله برداشته است. سیاست نهاد نظامی و دیوان‌سالاری ترکیه شناسایی تقسیم جزیره از سوی جامعهٔ بین‌المللی بوده است. درخواست بخش یونانی قبرس برای الحاق به اتحادیهٔ اروپایی موجب شد تا پیوندی بین امیدهای اروپایی ترکیه و مشکل قبرس برقرار شود. اروپایی شدن مسئلهٔ قبرس ثمرهٔ پایان جنگ سرد، تقاضای عضویت بخش یونانی، و عزم ترکیه برای پیوستن به اتحادیه بود. موضع ترکیه در رابطه با مسئلهٔ قبرس در سایهٔ عزم نهاد نظامی ـ دیوان‌سالاری آن برای سودجویی از این مسئله به‌عنوان سازوکاری برای دور ساختن ترکیه از فراگردهای جهانی شدن و تثبیت اعتبار ناسیونالیستی حکومت شکل گرفت.

نهاد حکومت به قصد امنیتی کردن سیاست خارجی ترکیه و به نمایش گذاردن گرایش ناسیونالیستی خود در برابر افکار عمومی از مسئلهٔ قبرس بهره‌برداری کرده است. مخالفان حل مسئلهٔ قبرس بخشی از حاکمیت‌اند که نسبت به دولت حزب عدالت و توسعه بدگمان‌اند. در برابر، حزب عدالت و توسعه نیز به منظور تعدیل اقتدار نهاد حکومت به اتحادیهٔ اروپایی نیاز دارد و در این میان قبرس به میدان نبردی بین حکومت و دولت جدید مبدل شده است. هدف اصلی حزب عدالت و توسعه امنیت‌زدایی از سیاست داخلی و خارجی ترکیه از طریق فراگرد اروپایی و پیشبرد برنامهٔ آزادسازی حزب است. خطای بزرگ رهبر ترک‌های قبرس، رئوف دِنکتاش، پیوستن به ائتلاف ضدحزب عدالت و توسعه به قصد جنگیدن با اتحاد جزیره بود. تصمیمات سیاست خارجی اردوغان و گل تا حد زیاد تأثیر گرفته از دلبستگی عمیق به تضعیف وحدت دیوان‌سالاری غیرنظامی ـ نظامی بوده است.

رهبری حزب عدالت و توسعه واکنشی به مصوبهٔ شورای اتحادیهٔ اروپایی در سال ۲۰۰۳ که در آن برای نخستین بار بین عضویت ترکیه و حل مسئلهٔ

قبرس پیوند برقرار شد، نشان نداد. این حزب که آیندهٔ سیاسی خود را با فراگرد عضویت در اتحادیهٔ اروپایی گره زده بود، قصد داشت برای مرزبندی با حکومت و دنکتاش راهی برای مناقشهٔ قبرس بیابد و از آن‌جا که دریافته بود فراگرد اتحادیهٔ اروپایی «تنها راه» تضعیف اقتدار و گفتمان کمالیستی است، و نیز به منظور برداشتن موانع عمده از سر این راه، بر حل این مسئله مصّر بود. از نگاه این حزب، فراگرد اتحادیه می‌تواند مناسبات ناموزون ترکیه با آمریکا و وابستگی شدید به این کشور را تکمیل و حتی تعدیل کند. دولت به اتحادیهٔ اروپایی به‌عنوان موازنه‌ای برای پایان دادن، یا دست‌کم به حداقل رساندن، مناسبات گرم بین ارتش و آمریکا می‌نگرد.

اردوغان مسئلهٔ قبرس را نماد حاکمیت کهنه‌پرستان، تداوم نفوذ وزارت خارجه‌ای دلبستهٔ وضع موجود، و نشانه‌ای از انعطاف‌ناپذیری و خشک‌سری در ترکیه می‌داند. او در حالی که این مسئله را محملی برای به شکست کشاندن نهاد کمالیستی می‌داند، علاقه‌ای به تداوم رقابت ندارد و بیش از آن دلبستهٔ تداوم همکاری است. اردوغان طی شش سال حکومتش ابتکاراتی برای پیشبرد مناسبات دوستانه با یونان نشان داده و اولین نخست‌وزیر ترکیه بوده که با اقلیت ترک در یونان دیدار داشته است. او حل مسئلهٔ قبرس را در چارچوب سازمان ملل و اتحادیهٔ اروپایی دنبال می‌کند.

گفت‌وگوهای وحدت ترک‌ها و یونانی‌های قبرس در ۱۰ فوریه ۲۰۰۴ در نیویورک شروع و در آن بر سر برنامه‌ای سه مرحله‌ای توافق شد. بنا به این برنامه قرار بود رهبران دو طرف با مذاکره در چارچوب برنامهٔ کوفی‌عنان [دبیرکل سابق سازمان ملل متحد] تا تاریخ ۲۲ مارس ۲۰۰۴ متن نهایی این موافقتنامه را آماده سازند و در صورت عدم‌توافق گفت‌وگوهای خود را با پیوستن یونان و ترکیه به آنان، تا یک هفتهٔ دیگر ــ ۲۹ مارس ۲۰۰۴ ــ ادامه دهند و متن موافقتنامه را نهایی کنند. در صورت تداوم بن‌بست نهایتاً کوفی‌عنان به‌عنوان داور وارد مذاکرات شده و با مصلحت‌اندیشی وی برای حل اختلافات باقی‌مانده توافق نهایی طی دو رفراندوم جداگانه در ۲۱ آوریل

۲۰۰۴ به رأی گذاشته می‌شد.(۴۲) رأی مثبت طرفین به این توافق، شرط عضویت قبرس در اتحادیهٔ اروپایی ــ با عنوان «جمهوری متحد قبرس» ــ بود. ترک‌ها به این برنامه رأی دادند اما یونانی‌ها با آن مخالفت کردند و در نتیجه تنها بخش یونانی قبرس به اتحادیهٔ اروپایی ملحق شد. حزب عدالت و توسعه کاملاً از رأی مثبت به برنامهٔ سازمان ملل حمایت کرده بود.

طرف ترک با رأی مثبت خود در شرایط برتری نسبت به تاسُس پاپادوپولُس[1]، رهبر بخش یونانی، که در رفراندوم آوریل ۲۰۰۴ هدایت برنامهٔ تبلیغاتی دادن رأی «نه» به برنامهٔ سازمان ملل را برعهده داشت، قرار گرفت.(۴۳) بنا به تصمیم شورای اتحادیهٔ اروپایی در ۱۷ دسامبر ۲۰۰۴ هشت ماه دیگر به ترکیه فرصت داده شد تا با شناسایی پاپادوپولُس به‌عنوان رئیس جمهور قبرس و در نتیجه دادن امتیاز بیش‌تر به طرف یونانی این مسئله را حل کند. با نگاهی که ترک‌ها طی بیست سال گذشته به استقلال عملی دولت ترک قبرس داشته‌اند، اعطای چنین امتیازی اما آسان نبود. طرف یونانی نیز، از آن‌جا که به‌طور کامل از طرف اتحادیهٔ اروپایی به رسمیت شناخته شده بود، دلیلی برای امتیاز دادن نمی‌دید. البته اتحادیهٔ اروپایی و آمریکا تلاشی در جهت اعمال فشار به طرف یونانی به منظور مصالحه با طرف ترک نکردند. با این اوصاف در صورت تصمیم دولت حزب عدالت و توسعه به امضای توافقی با طرف یونانی، قبرس به ضایعه‌ای تاریخی برای ترکیه مبدل می‌شد.

ترکیه در ژوئیهٔ سال ۲۰۰۵ با امضای پروتکلی ده کشور از اعضای جدید اتحادیه، از جمله قبرس، را مشمول مفاد پیمان گمرکی خود با بروکسل ساخت و در عین حال یادآور شد که امضای این پروتکل به مفهوم شناسایی دولت قبرس نخواهد بود. ترکیه ضمن مخالفت با گشودن بنادر خود به روی کالاهایی از مبدأ نواحی تحت کنترل دولت یونانی قبرس، موافقت با آن را منوط به لغو محدودیت‌های بین‌المللی علیه جمهوری ترک قبرس شمالی ــ

1. Tassos Papadopoulos

که تنها آنکارا آن را به رسمیت می‌شناسد ــ ساخت. جناح ضدترک در اتحادیهٔ اروپایی نیز در جریان اجلاس سران اتحادیه در دسامبر ۲۰۰۶ از مخالفت ابراز شده برای کند کردن روند عضویت ترکیه سود جست. رهبران اتحادیه در این اجلاس تصمیم به توقف مذاکره دربارهٔ هشت فصل از فصول سی‌وپنج‌گانهٔ مذاکرات با ترکیه گرفتند. در موضع رسمی اتحادیهٔ اروپایی درخصوص کندی فراگرد عضویت ترکیه، دولت حزب عدالت و توسعه به دلیل خودداری از گشودن بنادر این کشور به روی شناورهای بخش یونانی قبرس مقصر شناخته شده بود.

احزاب سیاسی بخش یونانی قبرس در هر گفت‌وگویی نگاه به نقش فعال اتحادیهٔ اروپایی دارند، درحالی‌که ترکیه سرسختانه با هرگونه اقدامی که موجب تضعیف صلاحیت سازمان ملل متحد در این زمینه باشد، مخالفت می‌کند. مسئلهٔ قبرس به این ترتیب دستاویزی برای عناصر مشکوک به اروپا در آنکارا در تشکیکشان در یک‌رنگی اتحادیهٔ اروپایی است و از آن به‌عنوان شاهدی بر ناتوانی دولت اردوغان در دفاع از حقوق ترک‌های قبرس بهره‌برداری می‌کنند. گروه‌های راست نیز مدعی‌اند که دولت اردوغان برای اثبات سرسپردگی ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی به مسئلهٔ قبرس چوب حراج زده است. صرف‌نظر از مسئلهٔ قبرس، ناسیونالیست‌های کمالیست نیز درحال حاضر به گروه‌های اسلامی ملحق شده‌اند، که بیش از پیش نسبت به مطالبات ترکیه و ظرفیت نهادهای اتحادیهٔ اروپایی برای پاسخی متوازن به آزادی‌های دینی ترک‌ها بدگمان‌اند. اینک احساس سرخوردگی فراوانی نسبت به پای‌بندی اتحادیهٔ اروپایی به حقوق مسلمانانی که با نزدیک شدن به آن امید به بسط آزادی‌های دینی دارند به چشم می‌خورد.(۴۴)

اردوغان با پافشاری بر ضرورت قبول برنامهٔ عنان از طرف ترک‌های قبرس برای ختم این مناقشهٔ ریشه‌دار، سرمایهٔ سیاسی هنگفتی را صرف مقابله با ناسیونالیست‌ها و نهاد حکومت کرده است. شکست برنامهٔ عنان گرچه

ضربه‌ای عمده به حزب عدالت و توسعه بوده اما بر اعتبار سیاسی اردوغان در درون اتحادیهٔ اروپا نیز افزود. در نتیجه به‌نظر نمی‌رسد صرف این مناقشه، در عین حال که لاینحل مانده، بتواند لطمه‌ای به فرآیند عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی بزند.

رنگ باختن سرمستی عضویت در اتحادیهٔ اروپایی

با وجود این‌که اردوغان آیندهٔ سیاسی خود را به عضویت در اتحادیهٔ اروپایی گره زده، تصمیم دسامبر ۲۰۰۴ در زمینهٔ آغاز مذاکرات عضویت ترکیه در اکتبر ۲۰۰۵ موجب رنگ باختن شوق و سرمستی موجود شده است. مصوبهٔ مجلس ملی فرانسه در مورد تغییری در قانون اساسی این کشور ـ متضمن ضرورت برگزاری رفراندومی برای توسعهٔ آتی اتحادیه، که «بند ترکیه» نیز نامیده شد ـ ضربهٔ سنگینی به اروپادوستان در ترکیه بود که بسیاری از اروپاییان را در این مسئله چندان جدی نمی‌دیدند. با انتخاب نیکولا سارکوزی به ریاست جمهوری فرانسه که یکی از سرسخت‌ترین سیاست‌مداران اروپایی در مخالفت با عضویت ترکیه در آن محسوب می‌شود و معتقد است، «ترکیه جایی در اتحادیهٔ اروپایی ندارد»(۴۵) خشم و بدگمانی عامهٔ ترک‌ها در این زمینه افزایش یافته است. بنا به آخرین بررسی (ژوئیه ۲۰۰۷) مرکز پژوهشی پیو[1]، تنها ۲۷ درصد ترک‌ها نظر مساعد نسبت به اتحادیهٔ اروپایی دارند، در حالی که در سال ۲۰۰۴ این نسبت، ۵۸ درصد بوده است. در ژوئن ۲۰۰۷، انگلا مِرکِل [صدراعظم آلمان]، و نیز کمیسیون اتحادیهٔ اروپایی[2]، به منظور بهبود تصویر رو به وخامت اتحادیهٔ اروپایی نزد افکار عمومی ترکیه و نیز ارتقای بخت پیروزی حزب اروپاگرای عدالت و توسعه در انتخابات، امیدوار بودند بتوانند، یک ماه پیش از انتخابات سراسری، باب گفت‌وگو دربارهٔ سه فصل مذاکراتی بیش‌تر ـ از میان مجموع

1. Pew Research Center

2. EU Commission

سی‌وپنج فصل ــ با ترکیه را در دو زمینهٔ تازه باز کنند: آمار و نظارت مالی. هر چند مخالفت فرانسه فصل سوم آن ــ سیاست اقتصادی و پولی ــ را به تأخیر انداخته است. نیکولا سارکوزی خود قصد گشودن باب جدیدی را دارد تا روشن شود آیا ترکیه اصولاً کشوری اروپایی است یا نه؟! وی معتقد است که ترکیه را، از آن‌جا که مسلمان است، نمی‌توان کشوری اروپایی به‌حساب آورد.

واکنش ناسیونالیستی عمده‌ای در مراکز شهری بزرگ ترکیه نسبت به «رفتار نژادپرستانهٔ اروپا در قبال عضویت ترکیه» به چشم می‌خورد. موج جاری ناسیونالیسم با منشأ ترکیبی ایدئولوژی سکولار و دینی، دو هدف دارد: حفظ حاکمیت ملی (رژیم کمالیست) و حفاظت از کشور و وحدت ملی. ناسیونالیسم از این‌گونه تا حد زیاد واکنشی به سوءِ مدیریت فرآیند عضویت ترکیه در اتحادیه، و نیز مسئلهٔ قبرس، اتهام اروپا به ترک‌ها در رابطه با قتل‌عام ارامنه، اشغال عراق از سوی آمریکا و تجدید حملات پ‌ک‌ک در ترکیه است. ناسیونالیسم نوین رواج عمومی یافته و توسط برخی انجمن‌های مردم نهاد ــ از قبیل انجمن اندیشهٔ کمالیستی و انجمن حمایت از زندگانی مدرن ــ به‌عمل درآمده است. شگفتی این‌جاست که حزب عدالت و توسعه با زوال تدریجی اعتماد آن به فراگرد اروپایی گرایش و دلبستگی بیش‌تری به خاورمیانه پیدا کرده است. در این راستا تصمیم دولت حزب عدالت و توسعه در برقراری مذاکرات مستقیم با حماس، شرکت اردوغان در اجلاس سران اتحادیهٔ عرب، سیاست‌های او در قبال سوریه و انتقاد وی از برخی سیاست‌های غربی در رابطه با منطقه نمونه‌هایی از سیاست‌های تازهٔ او است.

مناسبات رو به وخامت ترکیه ـ آمریکا

مناسبات ترکیه با آمریکا ستون فقرات سیاست خارجی این کشور بعد از جنگ سرد بوده است. مفهوم این مناسبات را، هر چند گل که در آن زمان وزیرخارجه بود، «فراتر و بالاتر از هر چیز» توصیف کرده، نمی‌توان به‌درستی درک کرد. سیاست آمریکا در عراق و خودداری ترکیه از تن دادن به

خواست‌های آمریکا این مناسبات را به پایین‌ترین حد آن بعد از جنگ جهانی دوم رسانده است. اختلاف بین ترکیه و آمریکا حاصل برداشت‌های متعارض دو کشور از تحولات سیاسی جاری است. به‌عنوان مثال، نمایندگان شاخص حزب عدالت و توسعه در پارلمان عملیات فلوجه را «نسل‌کشی» می‌دانند، نخست‌وزیر عملیات نظامی اسرائیل علیه فلسطینی‌ها را «تروریسم دولتی» می‌شناسد، ترکیه و روسیه در مورد امنیت دریای سیاه ملاحظات مشترک دارند، و اردوغان نیز گفته است که اسلام نژادپرستی را نفی می‌کند و در نتیجه در دارفور سودان نیز «نسل‌کشی» رخ نداده است. به این ترتیب به‌نظر می‌رسد هنوز اسلام‌گرایی سیاسی آبشخور جهان‌بینی حزب است و مشاوران حزب از یک جهان‌بینی ملی ذاتاً اسلامی برخوردارند.(۴۶)

دلایل متعددی برای عدم‌آمادگی ترکیه برای مداخله در جنگ عراق در کنار ائتلاف آمریکا وجود دارد که مهم‌تر از همه مناسبات سیاسی و اقتصادی نزدیک ترکیه و عراق قبل از جنگ ۱۹۹۱ خلیج [فارس] است. در این جنگ ترکیه درآمد قابل‌توجهی را در اثر بسته شدن خط لولهٔ کرکوک ـ یومورتالِک از دست داد، و واشنگتن نیز به‌رغم وعده‌های خود خسارات ناشی از آن و نیز زیان‌های تجاری ترکیه را جبران نکرد. جنگ ۱۹۹۱ تأثیر عمده‌ای بر اقتصاد ترکیه، به‌خصوص گردشگری و تجارت آن، بر جای گذاشت و از آن‌رو که ممکن بود به تضعیف فرآیند بهبود اقتصاد ترکیه در چارچوب برنامهٔ صندوق بین‌المللی پول بیانجامد، موجب نگرانی این کشور بود. آثار جنگ ۱۹۹۱ تنها به عرصهٔ اقتصادی محدود نشد و به بحران‌های سیاسی متعددی دامن زد. در این راستا، تبعیت بی‌چون‌وچرای اوزال از سیاست‌های آمریکا منشأ بروز برخی واکنش‌های منفی، از جمله استعفای نجیب تورومتای، رئیس ستاد کل ارتش ترکیه، شد. تداوم ابعاد خصوصی سیاست اوزال به واکنش‌های دیگری نیز دامن زد و وزرای خارجه و دفاع نیز در اعتراض به سیاست‌های جانبدارانه او در قبال آمریکا استعفا کردند. شواهدی وجود دارد که اوزال در اثر این واکنش‌ها تا حدودی پشتیبانی مردم را نیز از دست داده بود. با توجه به

عوارض فاجعه‌آمیز تجاوز آمریکا به منطقه و نیز پیشینهٔ وعده‌های تحقق نیافتهٔ آمریکا، آنکارا در جنگ سال ۲۰۰۳ انگیزهٔ کم‌تری برای حمایت از آمریکا داشت.

صرف‌نظر از این مسائل، حزب جدید عدالت و توسعه، در چارچوب ملاحظات و مناسبات اسلامی خود، مایل نبود در کنار آمریکا و در ائتلافی بی‌حساب و کتاب متشکل از نیروهایی عمدتاً مسیحی در برابر یک کشور اسلامی قرارگیرد. بیش‌تر نمایندگان حزب عدالت و توسعه در حوزهٔ سیاست خارجی تجربه‌ای ندارند و همچنان به شبکه‌های اسلامی پیشین وابسته‌اند. رسانه‌های اسلامی در ترکیه و دولت حزب عدالت و توسعه نیز بسیار نگران گسترش احساسات ضدترکیه در منطقه، در صورت مشارکت آن در جنگی دوشادوش آمریکا، بودند. حزب قصد داشت با فاصله گرفتن از برنامه‌های جنگی آمریکا، بر اعتبار خود در جهان عربی ـ اسلامی بیفزاید. صرف‌نظر از همهٔ این موارد، دولت گل زمانی که از آن خواسته شد تا به تهاجم تحت رهبری آمریکا بپیوندد درگیر مسئلهٔ قبرس در مباحث الحاق به اتحادیهٔ اروپا بود و با تمرکز بیش از حد بر این دو مسئله دقت و اشتیاق زیادی برای پرداختن به تقابل آمریکا ـ عراق نداشت.

آنچه عمدتاً از سوی تحلیل‌گران و رسانه‌های جهانی نادیده گرفته شده، مسئلهٔ ریشه‌دار کردی به‌عنوان مهم‌ترین عامل تعیین‌کنندهٔ سیاست آنکارا در قبال برنامه‌های جنگی آمریکا است. آنکارا در سال ۱۹۹۱، با پیوستن به ائتلاف جنگی عراق به رهبری آمریکا و بستن خط لولهٔ نفت خود، به رشد آگاهی سیاسی در میان اکراد دامن زد. در سال ۱۹۹۱ (و پس از آن) آمریکا از شورش اکراد علیه حکومت صدام حمایت کرد که موجب واکنش بزرگ نظامی دولت صدام شد و در نتیجهٔ آن یک میلیون نفر از کردتباران در امتداد مرزهای ترکیه و ایران پناه گرفتند. جامعهٔ بین‌المللی نیز در پاسخ به این بحران انسانی و از طریق نظارت دائمی و یا بمباران‌هایی توسط هواپیماهای آمریکایی و انگلیسی مستقر در پایگاه انجیرلیک ترکیه، با ایجاد یک منطقهٔ

پرواز ممنوع بر فراز عراق مأمنی برای پناه‌جویان کرد فراهم ساخت. ترکیه با حمایت از ایجاد «مناطق امن» اجازهٔ استفاده از پایگاه نظامی انجیرلیگ را برای این مقصود داده بود. حمایت عملی دولت‌های متوالی ترکیه از سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» آمریکا بذر تقریباً تقسیم عراق به سه منطقهٔ مجزا را کاشت و درحال حاضر با وجود این‌که هم آمریکا و هم ترکیه پای‌بندی خود را به تمامیت ارضی عراق اعلام کرده‌اند، به‌نظر می‌رسد این کشور در طول خطوط گسلی سه‌گانه در حال تجزیه است. بعد از عقب‌نشینی نیروهای صدام از شمال عراق در اکتبر ۱۹۹۱، در سال ۱۹۹۲ دولت خودگردانی با عنوان دولت منطقه‌ای کردستان[1] با حمایت آمریکا و ترکیه تشکیل شد و نهایتاً در سایهٔ تجربهٔ سیاسی احزاب کردی عراق ـ اتحادیهٔ میهنی کردستان و حزب دموکرات کردستان ـ بذرهای یک حکومت کردی کاشته شد. این خودگردانی ـ هر چند دو حزب یاد شده به زحمت همکاری می‌کردند و بعضاً برخوردهای عمدهٔ نظامی نیز بینشان وجود داشت ـ موجب تحکیم آگاهی سیاسی در فرآیند تجزیه‌طلبی کردی شد. آنکارا نیز خیزش جنبش ملی کردی عراق را که هدف آن استقلال کامل بود از نزدیک دنبال می‌کرد. آنچه زنگ خطر را برای ترکیه به صدا درآورد، دلگرم شدن اقلیت کرد این کشور و جناح ستیزه‌جوی آن به رهبری حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک) و درس‌گیری آن از تجربهٔ موفق ناسیونالیسم کرد و خودگردانی در عراق بود. ترکیه از سال ۱۹۹۱، با موافقت عراق برای زیر نظر گرفتن تحرکات پ‌ک‌ک، قرارگاهی را در شمال آن کشور مستقر ساخته است. رشد جنبش استقلال‌طلبی کردی همواره از ملاحظات مهم امنیت ملی آنکارا بوده است. در چارچوب این ملاحظات، ترکیه مایل نیست دولت منطقه‌ای کردی به الگویی برای اکراد ترکیه یا سکویی برای ناسیونالیسم تجزیه‌طلب کردی مبدل شود، و نیز جنگ عراق با تحکیم فرآیند تجزیهٔ آن فرصتی برای

1. Kurdistan Regional Government

شکل‌گیری یک حکومت مستقل کرد در شمال این کشور ایجاد کند. آنکارا برای مهار این ناسیونالیسم تجزیه‌طلب همکاری نزدیکی با ایران و سوریه ــ دو کشوری که با گرایشات مشابه اقلیت‌های کرد خود و درخواست‌های خودمختاری و حقوق فرهنگی متزاید آنان مواجه‌اند ــ برقرار کرده است.

بعد از مباحث پارلمانی مارس ۲۰۰۳ که در آن عبور آزاد نیروهای آمریکا از ترکیه به خاک عراق رد شد، کردها به «شریک استراتژیک» برنامه‌های جنگی آمریکا مبدل شدند، مناسبات کردی آمریکا در عراق، به زیان ترکیه، توسعه یافت، و به دلیل انسداد مرز ترکیه و عراق، آمریکا بیش‌تر به شبه‌نظامیان کرد شمال عراق وابسته شد. آنکارا از سال ۲۰۰۷ اهرمی در سیاست آمریکا در عراق ندارد و اتکای این کشور به اکراد، آن‌ها را به یک نیروی غیرقابل‌اغماض امنیتی در شمال عراق مبدل ساخته است. آمریکا همچنین از پیشمرگان کرد که سازمان‌یافته‌تر و آموزش‌دیده‌تر از نیروهای مسلح عراقی هستند در عملیات خود در مناطقی از عراق با اکثریت سنّی استفاده کرده است. امروز جناح‌های کردی عراق سیاستی روشن دارند: تقویت موجودیت فدرال قومی کردی در عراق؛ تثبیت استان نفت‌خیز کرکوک در منطقهٔ خودگردان کردی و تعیین کرکوک به‌عنوان مرکز منطقه‌ای؛ خارج ساختن شبه‌نظامیان کرد از حوزهٔ نفوذ ارتش عراق؛ و پافشاری بر حق منطقهٔ کردی در چارچوب قانون اساسی برای جدا شدن از عراق به‌عنوان اولین گام به‌سوی استقلال تا ۲۰۱۰، یا با فاصلهٔ کمی بعد از آن.(۴۷) آنکارا نیز در پاسخ به آمال کردی از سیاست خاص خود پیروی می‌کند که عمدتاً به‌عنوان «خطوط قرمز» دفاع از وضع موجود و تداوم آن شناخته می‌شود: حفظ میادین نفتی کرکوک ـ موصل در دست دولت مرکزی عراق؛ نفی هرگونه فدرالیسم با محوریت قومی در عراق؛ و دفاع از حقوق اقلیت ترکمن در عراق، که تقریباً بیش‌تر آن‌ها در شمال عراق، به‌خصوص در کرکوک و نواحی اطراف آن زندگی می‌کنند. ناگفته نماند که سیاست «خطوط قرمز» ترکیه بیش‌تر به‌خاطر مصرف داخلی طراحی شده، و در واقع تلاش دولت حزب عدالت و توسعه

در تدوین سیاست آن در قبال عراق با شکست فاحشی مواجه بوده است. گل وزیر خارجه به مدیران تبلیغات انتخاباتی حزب عدالت و توسعه، گروه آرتر، مأموریت داده بود تا برنامهٔ تبلیغات انتخاباتی ترکمن‌ها در عراق را تحت پوشش و حمایت قرار دهد، در حالی که هیچ‌یک از مدیران این برنامه از شمال عراق دیدن نکرده بودند! این سیاست از همان روز نخست، فارغ از دغدغهٔ بهروزی مردم ترکمن در عراق، با شکست مواجه بوده است.

ترس ترکیه از این است که آمریکا در پی سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» جدیدی باشد که به تجزیهٔ عراق و تشکیل یک جمهوری کردی در شمال این کشور انجامیده و در نتیجه موجب تقویت فرآیند تجزیه‌طلبی کردی در ترکیه شود. سیاست آمریکا در قبال اکراد مهم‌ترین عنصر در شکل‌گیری شیوهٔ تلقی ترکیه از حضور آمریکا در منطقه است و آیندهٔ مناسبات آمریکا ـ ترکیه را تا حد زیادی مسئلهٔ کردی رقم خواهد زد. افکار عمومی ترکیه آمریکا را قدرتی می‌شناسد که خواسته و ناخواسته تجزیهٔ عراق را دنبال می‌کند و شمال عراق تحت اشغال آن به پایگاهی برای حملات پ‌ک‌ک به ترکیه مبدل شده است. با وجود این‌که هم مسئولان غیرنظامی و هم نظامی در ترکیه همواره از آمریکا خواسته‌اند تا برای جلوگیری از تحرکات پ‌ک‌ک در عراق گام‌های بیش‌تری بردارد، این کشور توجهی به درخواست‌های آنکارا نشان نداده است.

زوال اعتماد: لایحهٔ اول مارس ۲۰۰۳

با همهٔ نقشی که بی‌تجربگی دولت گل در شکست طرح اول مارس ۲۰۰۳ در پارلمان ایفا نمود، بدگمانی چیره بر ارتش و دولت غیرنظامی نیز اهمیت فراوان در شکست سیاست ترکیه در رابطه با عراق داشت. ارتش با درخواست از دولت برای به‌دست گرفتن سرنخ این ماجرا و خودداری از تلاش برای پاسخ به تقاضای آمریکا، امیدوار بود که این امر به انشعاب حزب و حتی تجزیه و فروپاشی دولت منتهی شود. قصد ارتش این بود که دولت

عهده‌دار این مسئولیت باشد و در نتیجه بار مشکلات آتی را نیز خود به دوش بکشد. این راهبرد حاصل عکس داشت. پارلمان بر ضد این لایحه رأی داد و دولت با مقاومتی که در برابر درخواست‌های آمریکا نشان داده بود، در داخل و خارج مورد تحسین قرار گرفت و بر محبوبیتش افزوده شد. ارتش نیز یکی از قدرتمندترین حامیان خود ــ پنتاگون ــ را از دست داد. تنش و رقابت میان ارتش و دولت از سویی و جناح‌های درون حزب عدالت و توسعه از سوی دیگر، شرایط را از آنچه انتظار می‌رفت وخیم‌تر ساخت و ترکیه نهایتاً در این ماجرا در حاشیه قرار گرفت.

گل برای محک زدن به سیاست منطقه‌ای خود به زمان نیاز داشت و در حالی که دیوان‌سالاری و ارتش در پی معامله‌ای یکجا و جامع بودند، او از دیپلماسی گام‌به‌گام پیروی می‌کرد. زمانی که ارتش و نهاد سیاست خارجی متوجه تاکتیک‌های تأخیری دولت شدند، با قصد آزمودن عزم و وفاداری آن به ائتلاف تحت رهبری آمریکا، دولت را وا داشتند تا این لایحه را به مجلس ببرد. گل نیز با آگاهی از برخورداری اندک این لایحه از حمایت گروه پارلمانی حزب از وزرای خود خواست تا با امضای آن تصمیم نهایی را بر دوش پارلمان بگذارند. شکاف‌های درون حزبی و عزم قاطع اسلام‌گرایان و نمایندگان کرد در نهایت مانع تصویب این لایحهٔ تاریخی شد. البته اکراه گل نیز در همان حد شکاف‌های درون حزبی در شکست این لایحه نقش داشت. در روز رأی‌گیری ۵۳۳ نماینده به لایحه رأی دادند که ۲۶۴ رأی آنان مثبت و ۲۵۰ رأی منفی بود. رأی نوزده نفر نیز ممتنع بود. در نتیجه لایحه‌ای که تصویب آن مستلزم ۲۶۷ رأی مثبت بود تنها به‌خاطر کمبود سه رأی رد شد!

دو گروه متفاوت به رهبری اردوغان و گل بر سر برخی سیاست‌ها با یکدیگر در رقابت‌اند. گروه عملگرا و فرصت‌طلب حزب به رهبری اردوغان (متشکل از جونیت زاپسو، عمر چلیک و اِگمن باگِش) بیش‌تر از سیاست‌های واقع‌گرایانه و نیز منافع خودی طرفداری می‌کنند تا منافع ملت. گل را نیز گروهی اخلاق‌گرا و آرمان‌خواه (چون احمد داوود اوغلو) احاطه کرده‌اند که

تأکیدشان بر هویت و اخلاق است. داوود اوغلو دیدگاه تمدنی روشن و مدونی در رابطه با سیاست‌های داخلی و خارجی دارد که بر سه پیش‌فرض استوار است: تمدن اسلامی تفاوت‌های معرفت‌شناختی[1] و هستی‌شناختی[2] خاص خود را با غرب دارد؛ ترکیه بخشی از تمدن اسلامی است و چنانچه در جایگاه رهبری نوزایی این تمدن قرار گیرد، قادر است مقام شایستهٔ خود را در عرصهٔ جهانی بازیابد؛ و ترکیه با ادغام در فراگردهای جهانی و احراز رهبری بلوک منطقه‌ای کشورهای اسلامی بر هویت دوگانهٔ خود چیره خواهد شد. داوود اغلو صرف‌نظر از اندیشهٔ مناقشه‌برانگیز خود به‌عنوان روشنفکری بومی همواره نسبت به هویت و منافع ملی ترکیه وفادار بوده است. جهان‌بینی و موازین اخلاقی وی تا حد زیادی منبعث از اسلام است و ارزش‌های او ریشه در نگاه فراگیر حکومت عثمانی دارد. تفکر و گرایشات سیاسی او نیز متأثر از همین جهان‌بینی است. وی مردی نیست که به نیروهای جهانی متعلق باشد و منافع ترکیه و مردم آن را فراتر از منافع شخصی می‌داند. او یک «بیگانهٔ بومی»[3] نیز نیست تا هویت خود را در قالب موازین مراکز قدرت بیرونی تعریف کند. داوود اوغلو مخالف حمایت ترکیه از جنگ آمریکا بود و در نتیجه از هر ابزاری برای جلوگیری از وقوع آن و استفاده از خاک ترکیه در جریان آن سود جست. یک روزنامه‌نگار ترک که روابط تنگاتنگی با نومحافظه‌کاران در حکومت آمریکا دارد و از مناسبات نزدیک ترکیه با آمریکا جانبداری می‌کند، نظر زیر را در رابطه با تمایزات بین دو رهبر داده است:

> اردوغان عملگراتر از عبدالله گل است ... از نگاه نخبگان گل مردی آرام و خوش‌بیان و اردوغان مهارنشدنی و سرکش است. گل بیش‌تر متعصب و مکتبی است و اردوغان تا حد زیاد تحت‌تأثیر الزامات سیاست‌ورزی واقع‌گرایانه قرار دارد.(۴۸)

---

1. epistemological
2. ontological
3. native alien

گل طرفدار فراگردهای دموکراتیک است و از نقش فراگیر پارلمان در طراحی سیاست خارجی حمایت می‌کند. درحالی‌که اردوغان مایل است خود آن را مدیریت کند. سیاست‌ورزی بر این روال کمکی به ظهور دیدگاهی تازه در سیاست خارجی نکرده است. گل خطرپذیر نیست و با احساس مخاطره‌ای بالقوه در هر تصمیمی آن را به تأخیر می‌اندازد یا اصولاً از آن اجتناب می‌کند. اردوغان با واقعیت سرشاخ می‌شود و البته مسئولیت نتایج آن را هم می‌پذیرد. گل از آن‌رو که بنا بود اردوغان جانشین او شود مسئولیت لایحهٔ اول مارس را نپذیرفت و ترجیح داد تصمیم پیوستن ترکیه به جنگ عراق بیش‌تر زیرنظر اردوغان مدیریت شود تا خود او.

کسانی که به جنبش دیدگاه ملی گرایش داشتند با باور به امکان درگیر نشدن ترکیه در جنگ عراق در صورت عدم‌همکاری با آمریکا، پیرامون گل گرد آمدند، و با وجود غیرقابل‌تصور بودن گزینهٔ احتراز از جنگ کوشیدند تا مردم را قانع کنند که این جنگ بدون مشارکت ترکیه اصولاً آغاز نخواهد شد. او به سختی تلاش کرد تا با بسیج کشورهای منطقه و اتحادیهٔ اروپایی جلوی جنگ را بگیرد، اما در نهایت سیاست او، از آن‌رو که آمریکا تمایلی به موفقیتش نداشت و نیز تصمیم خود را برای اشغال عراق گرفته بود، به شکست انجامید. روشنفکران و افکارسازان در حزب عدالت و توسعه نیز سیاست آمریکا را از منظری اسلامی تحلیل کردند و از دولت خواستند تا اصول همبستگی اسلامی را جایگزین منافع کوتاه‌مدت کشور سازد. شکاف‌های درون حزبی نیز، درحالی‌که بیش‌تر اسلام‌گرایان و نمایندگان کرد علیه لایحه رأی دادند، نقش اساسی در فرآیند رأی‌گیری ایفا کرد.

چرخش معکوس سیاست

ترکیه با رد لایحهٔ اول مارس ۲۰۰۳، یک بستهٔ ۶ میلیارد دلاری جبران خسارت و ۲۴ میلیارد دلار وام کم‌بهرهٔ بلندمدت پیشنهادی آمریکا برای استفاده از خاک ترکیه برای اشغال عراق را از دست داد. این پاداش با توجه به

خاطرهٔ سیاست‌گذاران ترک از هزینه‌های قابل‌توجه جنگ ۱۹۹۱ خلیج [فارس] کم‌اهمیت نبود. دولت جدید و بی‌تجربه تحت پیچیده‌ترین شرایط ــ مخالفت فراگیر عمومی در ترکیه با جنگ قریب‌الوقوع عراق، ناهمخوانی و تردید ارتش، و عدم‌اطمینان از تصویب قطعنامهٔ دوم شورای امنیت سازمان ملل متحد به‌عنوان مجوز جنگ ــ وارد عمل شد. مهم‌تر از همه، با رد لایحه مناسبات آمریکا ـ عراق به پایین‌ترین سطح خود از زمان تحریم تسلیحاتی سال ۱۹۷۴ ترکیه رسید. با این همه، این تحول نگاه به ترکیه را، هم در جهان اسلام و هم در اروپا، دگرگون ساخت و موضع این کشور در رابطه با جنگ تا حد بسیار زیادی بر اعتبار دولت نزد افکار عمومی و نیز پایتخت‌های عربی افزود. به‌علاوه ترکیه با کنار کشیدن از جنگ خونین عراق و درگیر نشدن در منازعه‌ای با نیروهای کرد عراقی، جایگاه خود را در عراق نیز ارتقا داد. سیاست ترکیه در نفی جنگ، شتاب مثبتی به مناسبات ترکیه ـ اروپا بخشید. این واقعیت که دولت ترکیه، برخلاف اشتباهات گذشته، تصمیمی مستقل و دموکراتیک در رابطه با این جنگ گرفته و هم‌زمان در پیوند با مسائل شمال عراق نیز خویشتن‌داری نشان داده بود خود علامت مثبتی به‌حساب می‌آمد ــ خصوصاً برای کشورهایی از اروپای غربی که در عین مخالفت با جنگ عراق به لحاظ تاریخی نسبت به عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی نیز بدگمان بودند.

بزرگ‌ترین نتیجه رأی اول مارس در مناسبات آمریکا ـ ترکیه، ناگزیر شدن آمریکا از اتحاد با شبه‌نظامیان کرد عراقی بود. کردها به نیروهای آمریکایی روی خوش نشان دادند و پشتیبانی تدارکاتی خود را، از همه نوع و در نواحی سنی و حوالی آن، در اختیار این کشور گذاردند. برخی مسئولان آمریکایی نیز البته پیشکش‌های سخاوتمندانه‌ای از رهبری کردی در عراق پذیرفتند که منشأ تضاد عمده‌ای در میان نیروهای آمریکایی شد. پال برمر[1] به‌جای

---

۱. Paul Bremer، دیپلمات آمریکایی که از ۱۱ مه ۲۰۰۳ تا ۲۸ ژوئن ۲۰۰۴ به‌عنوان حاکم آمریکایی عراق اشغال شده و مسئول عملیات بازسازی این کشور خدمت کرد.

درخواست از مسعود بارزانی رهبر کرد عراقی برای سفر به بغداد و دیدار با شورای موقت دولتی، خود به مقر بارزانی، واقع در یکی از استراحت‌گاه‌های سابق در مَصیف صلاح‌الدین[۱] پرواز کرد و در آن‌جا در کسوت «حاکم استعماری عراق» مورد استقبال قرار گرفت. بسیاری از شیعیان، ترکمن‌ها و رهبران سنّی نگران اغراض آمریکا در تشکیل یک کشور مستقل کردی نیز بودند. عامل دیگری که به وخامت بیش‌تر مناسبات دو کشور منتهی شد، ناآشنایی مقر فرماندهی مرکزی[۲] [نظامی] آمریکا ـ مسئول عملیات عراق ـ با ترکیه بود. مناسبات ترکیه ـ آمریکا همواره از طریق فرماندهی اروپایی[۳] سامان‌دهی می‌شد و مسئولان فرماندهی مرکزی ترکیه را چون کشوری عربی و فاقد هرگونه تجربهٔ دموکراتیک، می‌پنداشتند. این فرماندهی در پیشبرد مأموریت خود و بهره‌گیری از تاکتیک‌های تشویق و تنبیه محلی در عراق به اطلاعات شبه‌نظامیان کرد متکی بود. مناسبات ترکیه ـ آمریکا در چهارم ژوئیهٔ سال ۲۰۰۳ درپی دستگیری واحدی از نیروهای ویژهٔ ترکیه در سلیمانیه توسط نیروهای آمریکا ـ با تأیید بِرمِر ـ به‌شدت تحت فشار قرار گرفت. ترکیه از سال ۱۹۹۴ نیروهایی را در عراق مستقر کرده بود و ارتش آمریکا، به تحریک شبه‌نظامیان کرد که همواره در پی اخراج نیروهای ترکیه از منطقه بوده‌اند، با دستبند زدن به این نیروها و کشیدن کیسه‌ای بر سرشان، موضعی تهاجمی علیه ارتش ترکیه گرفت. این واحد سه روز در بغداد در بازداشت به‌سر برد و مسئولان آمریکایی اقدام خود را با این ادعا که واحد ترک با مجهز بودن به تجهیزات تک تیراندازی به ارزش یکصد هزار دلار، بیش از ۱۵ کیلو بمب خمیری، و نقشه‌ای از کرکوک شامل جزئیات محل زندگی شهردار آن، درصدد ترور وی بوده‌اند، توجیه کردند. وزارت خارجهٔ ترکیه کلاً این ادعاها را رد کرد. هیچ رویدادی بیش از این موجب برآشفتگی مردم ترکیه از اشغال عراق توسط آمریکا نشد و به مناسبات دو کشور لطمه نزد. استفاده از حداکثر

1. Salahuddin Massif
2. Central Command (CENTCOM).
3. European Command (EUCOM)

زور علیه اقلیت ترکمن در طلافر بیش از پیش به افت جایگاه آمریکا در ترکیه منجر شد و بدگمانی را بر مناسبات دوجانبه چیره ساخت.

رأی اول مارس ۲۰۰۳ پارلمان به دلایلی حائز اهمیت بود: نمایش نقش پارلمان در شکل‌گیری سیاست خارجی؛ گرایش اصولی کشور به احتراز از جنگ فارغ از وعده‌های آمریکا؛ خشنودی نهادهای حکومتی ترکیه، که بدگمان به نتیجهٔ جنگ بودند، از تصمیم پارلمان.(۴۹) با این همه برخی اطرافیان نخست‌وزیر با «خطا» دانستن این مصوبه کوشیدند تا آن را به‌نحوی اصلاح کنند.(۵۰) مشخص‌ترین گام جناح هوادار جنگ مصوبهٔ اکتبر ۲۰۰۳ پارلمان مبنی بر اعزام ۱۰۰۰۰ نیرو به عراق برای حمایت از عملیات جنگی آمریکا بود. این بار ۳۵۸ نفر، دربرابر ۱۸۳ مخالف، به این مصوبه رأی موافق دادند. شورای حاکم عراق اما، تحت فشار اکراد، اعلام کرد که نیازی به این نیروها ندارد. کردها نیز این پیشنهاد را رد کردند و آمریکا را برای جلوگیری از ورود نیروهای ترکیه به خاک عراق تحت فشار قرار دادند.

اردوغان در پی برگزاری انتخابات پارلمانی در عراق، آن را فاقد مشروعیت خواند و پرسش‌هایی را در خصوص آیندهٔ این کشور مطرح کرد. در پی واکنش آمریکا اما دولت وی موضع خود را به‌تدریج با واشنگتن همسو ساخت و در این راستا مقاومت عراق را جنبشی «تروریستی» نامید؛ کنفرانسی در استانبول برای کشورهای منطقه و با هدف حمایت از دولت دکتر ابراهیم جعفری [نخست‌وزیر اسبق] عراق برگزار نمود؛ و اردوغان خود از اسرائیل دیدار کرد.(۵۱) همهٔ این موارد بازتاب‌دهندهٔ ضعف سیاست‌گذاری حزب عدالت و توسعه و نشانهٔ تلاش دائمی آن برای برقراری موازنه‌ای بین مناسبات با آمریکا و نیروهای داخلی است. در سال ۲۰۰۴، زمانی که رئیس کمیسیون حقوق بشر پارلمان ترکیه عملیات آمریکا در فلوجه را «نسل‌کشی» نامید، مناسبات با واشنگتن وخیم‌تر شد. اردوغان شورشگران عراقی را «شهید» خواند و اعضای حزب او نیز تهاجم آمریکا در شهرهای مختلف

عراق را با حملهٔ مغول در سال ۱۲۵۸ مقایسه کردند. منفی‌ترین گزارش‌ها دربارهٔ آمریکا را روزنامهٔ *ینی شافاک* منتشر می‌کرد که مورد علاقهٔ اردوغان بود و بنا به برخی گزارشات وی حتی سهمی در آن داشت.

ترکیه در ماه مه ۲۰۰۵، بعد از ماه‌ها دودلی، به‌طور اصولی با استفادهٔ گستردهٔ آمریکا از پایگاه هوایی استراتژیک انجیرلیگ به‌عنوان مرکز ترابری محموله‌های غیرجنگی به عراق و افغانستان موافقت کرد. ترکیه به دلیل وابستگی شدید اقتصاد آن به اعتبارات صندوق جهانی پول و بانک جهانی، نیازمند آمریکا است. به‌علاوه، ترکیه به دلایل زیر نیز به آمریکا احتیاج دارد: (الف) پروژه‌های خط لولهٔ اوراسیایی؛ (ب) حل مسئلهٔ قبرس؛ و (پ) به‌عنوان متحد در صورت عدم‌تحقق عضویت کامل در فراگرد اتحادیهٔ اروپایی.

در اهداف سیاست خارجی کشورهای آمریکا و ترکیه واگرایی‌هایی نیز وجود دارد. ترکیه و ایران، برخلاف خواست آمریکا، گریزی از همکاری با یکدیگر ندارند. ترکیه در عین حال که از هسته‌ای شدن ایران حمایت نمی‌کند، مناسبات اقتصادی نزدیک با ایران دارد. ایران منبع اصلی گاز طبیعی ترکیه و شریک بزرگ اقتصادی این کشور است. این دو کشور هدف مشترک مهار تجزیه‌طلبی کردی را نیز دارند. ایران برخلاف طرح‌های برخی نومحافظه‌کاران آمریکایی و اسرائیلی در منطقه، تهدیدی برای تمامیت ارضی ترکیه نیست و آمریکا نمی‌تواند بیش از این از ترکیه متوقع همکاری برای پیشبرد سیاست‌های خود در این زمینه باشد. ترکیه می‌تواند، و می‌بایست، با آمریکا در بالکان و قفقاز نیز همکاری کند.

نتیجه‌گیری

به‌رغم تلاش‌های ترکیه، چشم‌انداز عضویت این کشور در اتحادیهٔ اروپایی تیره‌تر از همیشه است. ترکیه جمعیت فراوان و مشکلات اقتصادی عمده دارد. بسیاری از اروپاییان از حضور قدرتمند اسلامی در اروپا و همچنین بسط مرزهای شرقی خود تا سوریه، ایران و عراق خشنود نیستند. توان حزب

عدالت و توسعه در طراحی سیاستی برای ترکیه نیز بیش از این نیست و اعمال موازین کپنهاک تنها کاری است که می‌تواند در این راستا صورت دهد. دولت آگاه است که می‌بایست تا زمانی که با درخواست عضویت پشت در اتحادیهٔ اروپایی دقّ‌الباب می‌کند به مواضع بروکسل روی خوش نشان دهد و هر آنچه از این کشور خواسته می‌شود، انجام دهد. دولت همچنین باید بداند که همواره امکان تحمیل تصمیماتی به این کشور از سوی بروکسل، چون شناسایی نسل‌کشی ارامنه، حتی فارغ از الزامات کمیسیون اروپایی، وجود دارد. در مجموع می‌توان گفت که چتر ایمنی اتحادیه بر سر دولت در برابر نیروهای نظامی ـ غیرنظامی، قیدوبندی بر تحرکات حزب عدالت و توسعه نیز هست. تا آن‌جاکه بحث عضویت در اتحادیهٔ اروپایی در میان باشد، این دولت است که باید به‌جای این‌که خود تصمیم بگیرد، تصمیمات بروکسل را اجرا کند. همهٔ تصمیمات عمده در بروکسل اتخاذ می‌شود و آنکارا تنها مجری آن‌ها است. حزب عدالت و توسعه همچنین برای برخورداری از حمایت ائتلاف سکولار، بازرگانان، رسانه‌ها و ارتش، ناگزیر است همچنان پای در بند فراگرد اتحادیهٔ اروپایی داشته باشد.

پایان جنگ سرد، افزون بر رهاورد رونق اقتصادی و دموکراتیزاسیون رو به رشد برای ترکیه، به مفهوم استقلال بیش از پیش این کشور در برابر آمریکا در راستای تأمین منافع ملی خود نیز بوده و در نتیجه منافع ملی هر دو کشور، به‌خصوص در پیوند با سیاست خاورمیانه‌ای آن‌ها، به‌نحو فزاینده‌ای واگرا بوده است. در حال حاضر در مناسبات دو کشور احساس تهدید مشترک یا اشتراک منافع کلی وجود ندارد. آمریکا هنوز قدرت برتر در نظام جهانی است و سیاست‌های دسترسی نامحدود به نفت، حذف گروه‌های ضد آمریکایی، حمایت از منافع اسرائیل، و جلوگیری از تبدیل هر یک از کشورهای خاورمیانه به قدرت مسلط منطقه و چالشگری در برابر آمریکا و /یا برتری منطقه‌ای اسرائیل را دنبال می‌کند. آمریکا به این ترتیب مایل به حفظ و تداوم نقش‌آفرینی خود در تجزیهٔ خاورمیانه است؛ و این کار را با اعمال زور

مستقیم، یا غیرمستقیم، از طریق حمایت از متحدان و دست‌نشاندگان خود، یا تحمیل رژیم به دشمنان خود، انجام می‌دهد.

از سال ۲۰۰۳ مناسبات آمریکا ـ ترکیه به‌تدریج وخیم‌تر شده و دلیل آن نیز حمایت آمریکا از دولت منطقهٔ کردی در عراق و پی‌گیری استراتژی آمریکایی ـ اسرائیلی بهره‌گیری از اکراد، از جمله پ‌ک‌ک، علیه کشورهای سوریه و ایران است که آمریکا آن‌ها را کشورهای خودسر منطقه می‌شناسد. به این ترتیب شمال عراق به منطقه‌ای حفاظت شده و امن برای پ‌ک‌ک مبدل شده تا از آن‌جا حملات منظم خود را به ترکیه سامان دهد. رهاورد ظهور یک حکومت بالقوه و عینی کردی، یا کردستانی خودمختار در درون عراق، تلاطماتی عمده در ترکیه خواهد بود، که چندین دهه با آمال کردی دست‌وپنجه نرم کرده است. به‌نظر می‌رسد دولت حزب عدالت و توسعه که همواره در سایهٔ مداخلات نظامی کمالیستی حرکت کرده، سیاست روشنی در عراق یا در رابطه با آمریکا ندارد. در حال حاضر این دولت آمریکا را وزنهٔ تعادلی در برابر نظامیان می‌داند. منازعات قدرت داخلی ترکیه، بین نهاد سکولار و حزب عدالت و توسعه، به حوزهٔ سیاست خارجی نیز کشیده شده و دسته‌بندی‌های درونی این کشور نیز، چون سایر کشورهای اسلامی، مانع پی‌گیری منسجم و با ثبات منافع ملی رودرروی مداخلات غربی در منطقه بوده است.

یادداشت‌ها

1. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 35.
2. On September 23, 2004 Erdoğan was quoted at the European Parliament as having said: "We are in favor of integration not assimilation."
3. Interview with Handan Memiş, a teacher in Aydın province, March 5, 2005.
4. In my analysis of the AKP foreign policy, I focused on the following statements of the policy makers. See, for example, "Turkish Foreign Policy in the 21st Century," Statement by Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan at the Council on Foreign Relations, January 26, 2004; "Democracy in the Middle East, Pluralism in Europe: the Turkish View," address by Recep Tayyip Erdoğan, prime minister of Turkey, Harvard University, Kennedy School of Government, January 30, 2004; speech made by Turkish Foreign Minister Abdullah Gül at the 30th Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers, Tehran, May 28, 2003; statement by Abdullah Gül, deputy prime minister and minister of foreign affairs of the Republic of Turkey on Turkey's role in the Middle East, World Economic Forum, Dead Sea, June 22, 2003; statement by deputy prime minister and minister of foreign affairs of the Republic of Turkey, Abdullah Gül, at the Regional Countries' Meeting on Iraq, Kuwait, February 14, 2004 (http://www.mfa.gov.tr); Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Küresel Güçtür!" *Anlayış* (March 2004), 40-45; Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Merkez Ülke Olmalı," *Radikal*, February 26, 2004.
5. Davutoğlu's assumption that Turkey is the center of the region and should play a pivotal role in leading and shaping regional issues is premature. Turkey's internal divisions, combined with the precarious economic situation and the deep suspicions between the military and the civilian government, make it difficult for the time being for Turkey to have an independent foreign policy.
6. Erhan Doğan, "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance," *Turkish Studies*, 6:3 (September 2005), 421-437.
7. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 262.
8. Saban Kardaş, "Türkiye AB Yolunda Reform dalgasını Sürdürmeli," *Zaman*, July 8, 2004.

9. Bilal Şimsir, *AB, AKP ve Kıbrıs* (Ankara: Bilgi, 2003). This book lays out the Kemalist secular suspicions of the AKP government.

10. The Treaty of Sevres, signed in 1920 between the allies and the Ottoman government, partitioned eastern Anatolia among diverse groups and provided only a fragment of north-east Anatolia to the Turks. Article 62 of the Treaty referred to the need for "local autonomy for the predominantly Kurdish areas" and Article 64 looked forward to the possibility that "the Kurdish people" might be granted "independence." This Treaty left deep scars on the collective memory of the Turks, and is known at the "Sevres Syndrome." The fear of partition by the European powers was at the center of the Republican policies to suppress Kurdish identity claims. The treaty can be found online at: http://www.lib.byu.edu/~rdh/wwi/versa/sevres1.html My study is theoretically informed by the Copenhagen School (CS) of security studies. Security, for the CS, is not a concept with a fixed meaning, and thus it cannot be objectively defined. See B. Buzan et al., *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner, 1998).

11. Irfan Ciftci, "Avrupa'nın 'Oteki'si Olarak Türk Imgesi: Olduğu gibi Görünemeyen, Göründüğü Gibi Olamayan Korkunun Efendileri: Türkler," *Istanbul Bilgi Universitesi Bilgi ve Bellek, 3* (2006), 61-92.

12. A. Wendt, "Levels of Analysis vs. Agents and Structures: Part III," *Review of International Studies*, 18 (1992), 183.

13. A. Wendt, "Anarchy is what States Make of it: the Social Construction of Power Politics," *International Organization*, 46:2 (1992), 391-425.

14. M. Hakan Yavuz, "Turkic Identity and Foreign Policy in Flux: the Rise of Neo-Ottomanism," *Critique*, 12 (1998), 19-42.

15. Emmanuel Adler argues that the transformation of identities and interests may be the "constructivist dependent variable." Adler, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics," *European Journal of International Relations, 3* (1997), 344.

16. For an excellent analysis of the role of new Islamic bourgeoisie, see "Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia," European Stability Initiative (Berlin, September 19, 2005). This paper demonstrates the role of economic activity in the re-imagination of Islam.

17. See: Ahmet Davutoğlu, *Sratejik Derinlik: Turkiye'nin uluslararası konumu*

(Istanbul: Küre Yayınları, 2001); *Küresel Bunalım* (Istanbul: Küre Yayınları, 2002). Also see: Derya Sazak's interview with Davutoğlu, "Sohbet Odası," *Milliyet*, January 13, 2003.

18. Yavuz, *Islamic Political Identity*, p. 255.

19. This development was first predicted by M. Hakan Yavuz and Mujeeb R. Khan, "A Bridge between East and West: Duality and the Development of Turkish Foreign Policy Toward the Arab-Israeli Conflict," *Arab Studies Quarterly*, 14:4 (Fall 1992), 69-95.

20. Graham Fuller, "Turkey's strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27:3 (Summer 2004), 51-64. Foreign minister Gül in Jordan in June 2003: "The Turkish experience might serve as a source of inspiration for some other countries. This experience is about an effort to achieve democracy, civil rights and liberties, respect for the rule of law, civil society and gender equality. Our Turkish experience proves that national and spiritual values can be in perfect harmony with contemporary standards of life. We believe that integration with the world is not possible without harmonizing our values and traditions with modernity. The alternative to this way is isolation and desperation." Hüseyin Bağcı and Saban Kardaş, "Post-September 11 Impact: The Strategic Importance of Turkey Revisited," in Idris Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era* (Boca Raton: Brown Walker Press, 2004), pp. 421-455.

21. Ahmet Tasgetiren, "Kippa Takmak," *Yeni Şafak*, May 2, 2005; Nuray Mert, "Islam Ülkesi," *Radikal*, April 26, 2006.

22. Özkök said "Turkey is neither an Islamic state nor an Islamic country." (*Türkiye bir İslam devleti de, bir İslam ülkesi de değildir*).

23. M. Hakan Yavuz, "Islam and Europeanization in Turkish- Muslim Socio-Political Movements," in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 225-255; Hasan Kösebalaban, "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures," *Middle East Policy*, 9:2 (2002), 130-46.

24. Onur Atalay, *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetciler, Kemalistler* (Istanbul: Paradigma Yayinlari, 2006), pp. 73-94.

25. M. Hakan Yavuz and Mujeeb R. Khan, "Turkey and Europe: Will East Meet West?," *Current History*, 103:676 (November 2004), 389-393.

26. For detailed statements of the anti-EU radical Islamist arguments, see Kenan Alpay (ed.), *Avrupa Birliği ve Müslumanlar* (Istanbül: Ozgur-der, 2002). In 2002, seventy-five pro-EU groups and associations, including liberal and Islamic foundations, formed the *Avrupa Hareketi 2002* (Movement for Europe 2002).
27. On the impact of the Bosnian genocide on Turkish public opinion and national identity see Mujeeb R. Khan, "Bosnia-Herzegovina and the Crisis of the Post-Cold War International System," *East European Politics and Societies* (Fall 1995).
28. Lastly, some communities, especially those of Fethullah Gulen's followers, have advocated integration with the host country by creating their own "Islamic" parallel society. Gülen advises his followers to settle where they "migrate," buy houses, establish permanent residence and find decent full-time jobs. The idea is to become a part of the public culture, of course without losing their Islamic identity, in order to represent Islam in these societies.
29. Kalaç vs. Turkey (App. No. 20704/02, judgment, 23 June 1997).
30. Karaduman vs. Turkey (App. No. 16278/90, inadmissibility decision, 3 May 1993).
31. Saban Taniyici, "The Transformation of Political Islam in Turkey: Islamists' Welfare Party's Pro-EU Turn," *Party Politics*, 9:4 (2003), 463-483.
32. Barry Buzan and Thomas Diez, "Turkey and the European Union: Where to from Here," *Survival*, 41:1 (1999), 41-57.
33. Vincent Boland, "Eastern Premise," *Financial Times*, December 3, 2004.
34. Mehmet Aydın, "Turkey and the European Union: A Cultural Perspective," in *Turkey and the EU: Looking Beyond Prejudice* (Maastricht: Maastricht School of Management, 2004), pp. 56-66. The proceedings of this symposium have a number of very interesting essays.
35. Owen Matthews and Lorien Holland, "Islam's Happy Faces," *Newsweek*, Dec. 27-Jan. 3, 2005.
36. http://www.AKP arti.org.tr/programeng3.asp
37. Angela Merkel, *Deutsche Welle*, February 16, 2004. In the same speech Merkel also argued that "Christian Democrats have no desire to close the door on Turkey ... and the CDU does not see the EU as a club of Christians ... Turkey does not fit into the EU because it is 'culturally different'." By culture Merkel means Islam. In her interview she said: "Much will depend on what path

Turkey chooses for itself. ... [I]t's not about religion. But it does play a role that Islam had not experienced the Enlightenment." *Süddeutsche Zeitung* (Munich), December 16, 2004 (translation by FBIS).

38. Dilek Kurban, "Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities in Turkey's Path to the European Union," *Columbia Human Rights Law Review*, 151:35 (2003), 151-214.

۳۹. به‌رغم این تغییرات، درکشورهای مختلف اروپایی مقاومت شدیدی در برابر عضویت ترکیه وجود دارد. استدلال محافل مخالف در این کشورها الزام حمایت گسترهٔ‌ای از کشاورزان، نظام آموزشی و حمل‌ونقل ترکیه به دلیل وجود مناطق توسعه نیافته در ترکیه و شرح بالای بیکاری در این کشور است. نگرانی از اغتشاشات کارگری و نیز ترس از اسلام و «غرابت» با این کشور نیز وجود دارد. پذیرش کشوری بدون حضور در تجربه «رنسانس» و «روشنگری» ــ بنیان هویت اروپایی ــ چالش بزرگی برای اروپا به‌حساب می‌آید. در عین حال، بسیاری از سیاستمداران اروپایی به‌خوبی آگاه‌اند که «نَه» گفتن به ترکیه نیز می‌تواند این کشور را بیش از پیش به درون سوق دهد، و چه‌بسا بسیاری از مسلمانان این «نَه» را به سان نشانه‌ای از تبعیض دینی تفسیر و تعبیر کنند.

40. David Hannay, *Cyprus*: *The Search for a Solution* (New York: I. B. Tauris, 2005). For theinternational treaties that founded the Republic of Cyprus, see http://www.cyprus-conflict.net/ Treaties%20-1959-60.htm

41. M. Hakan Yavuz, "Cyprus and International Politics," *The Cyprus Review*, 4:2 (Fall 1992), 135-143.

42. http://www.tcea.org.uk/Annan-Plan-For-Cyprus-Settlement.htm

۴۳. یونانی‌های قبرس به چهار دلیل بر ضد رفراندوم رأی دادند: برنامهٔ کوفی‌عنان راه‌حلی برای آیندهٔ سکنهٔ ترک، که بعد از عملیات نظامی ۱۹۷۴ به قبرس کوچ کرده بودند، نداشت؛ در این برنامه، به‌نحوی غیرمتناسب کرسی‌های پارلمانی زیادی در اختیار ترک‌های قبرس قرار گرفته بود؛ جزیرهٔ غیرنظامی اعلام نشده و در آن حضور ۶۰۰ نیروی نظامی ترک پذیرفته شده بود؛ قید مربوط به حق بازگشت نیز، از آن‌رو که تنها بازگشت ۲۰ درصد یونانی‌های قبرس به منطقهٔ ترک‌نشین، ظرف یک دورهٔ بیست‌وپنج ساله مجاز دانسته شده بود، غیرعادلانه به‌حساب می‌آمد.

44. Senem Aydın Düzgit, *Seeking Kant in the EU's Relations with Turkey* (Ankara: TESEV,2006).

45. George Parker, "France in Threat to Turkey's EU hopes," *Financial Times*, July 22, 2007. Sarkozy reiterated his position in the following interview:

TNI: Do you think that Turkey, if it meets the conditions set by the EU, has a place in Europe?

NS: Whether Turkey meets the conditions for entry or not does not solve the problem. On this matter, I have always been clear: I do not think Turkey has a right to join the European Union because it is not European. But just because Turkey should not become a member of Europe does not mean that it should be shunned by Europe. Who could seriously argue that the closeness of links between Turkey and Europe, which are the fruit of a long common history and a sincere friendship, should be destroyed if Turkey did not enter the EU? Turkey is a great country that shares a number of our interests and our values. Therefore we must strengthen our ties with the country through a "privileged partnership." But we should go further and offer to the countries in the Mediterranean the establishment of a "Mediterranean Union," in which Turkey would be a natural pivot. This Union would work closely with the EU. It could organize periodic meetings between its chiefs of states similar to the model of the G8. There could be a Mediterranean Council, like the European Council. The foundations of this area of solidarity and cooperation would be a common immigration policy, commercial and economic development, the promotion of the rule of law, the protection of the environment and the promotion of co-development, with, for example, the creation of a Mediterranean investment bank based on the model of the European version. (Retrieved from:http://washingtonrealist.blogspot.com/2007/04/sarkozy- turkey-and-eu.html)

۴۶. در یک گزارش منتشر نشده حزب عدالت و توسعه با عنوان «پروژهٔ ترکیه» آمده است: «به اعتقاد ما ترکیه می‌بایست خلأ قدرت در خاورمیانه ـ ناشی از سقوط امپراتوری عثمانی ـ را پر کند و به بازیگری فعال در خاورمیانه و نواحی پیرامونی آن مبدل شود. ما بر این باوریم که ترکیه بدون مبدل شدن به قدرتی امپریالیستی در خاورمیانه قادر به حل مشکلات خود نخواهد بود. راه دیگری برای استقرار صلح و ثبات در منطقه وجود ندارد.»

۴۷. پیش‌نویسی از قانون اساسی مصوب دو حزب کردی در سال ۲۰۰۲، با لحاظ منطقهٔ نفت‌خیز کرکوک، به پایتختی شهر کرکوک، در کردستان عراق و درخواست استقرار واحدهای نظامی کردی (پیش‌مرگان) در آن، خارج از نظارت دولت مرکزی این کشور، سودای توسعهٔ سرزمینی داشت و دال بر اغراض جدایی‌خواهی اکراد عراقی بود. با پیشرفت مراحل خودگردانی اکراد با سودای استقلال از عراق، بر نگرانی‌های آنکارا بیش از پیش افزوده شده است. آنکارا نگران احتمال حمایت بین‌المللی از ایجاد کردستان مستقل و تهدیدات ناشی از آن نسبت به وحدت ملی و تمامیت ارضی ترکیه است.

48. Ilene R. Prusher, "New Turkish Leader Lifts US Hopes," *The Christian Science Monitor*, March 10, 2003.

49. General Özkök's statement, *Milliyet*, August 26, 2004.

50. Recep Tayyip Erdoğan, "My Country is Your Faithful Ally and Friend," *The Wall Street Journal*, March 31, 2003.

51. Prime Minister Ibrahim Jaafari made his first official visit to Turkey. He and the ministers of finance, industry, oil, electricity and water held bilateral talks with their Turkish counterparts on May 19, 2005.

۸

بحران سیاسی و انتخابات سال ۲۰۰۷

این فصل به شناسایی دلایل اجتماعی ـ سیاسی، نقش‌آفرینان، و نتایج بحران سیاسی آوریل ۲۰۰۷ و تأثیر آن بر انتخابات سراسری ژوئیهٔ ۲۰۰۷ در ترکیه می‌پردازد. رهبری حزب عدالت و توسعه، بخش سکولار فعال در جامعهٔ مدنی و سازمان‌دهندهٔ مجموعه نشست‌هایی به هواداری از جمهوری، قوهٔ قضاییهٔ سکولار، و ارتش پاسدار نظام کمالیست نقش‌آفرینان این جریان بودند. سه دلیل مهم برای آنچه می‌توان آن را بحرانی «نخبه ـ محور» خواند وجود داشت: ***ناسازگاری*** بر سر اصول بنیادین جمهوری، ***نگرانی‌های*** ارتش، و واهمهٔ بخش سکولار جامعهٔ مدنی. من، برای فهم دلایل بحران، با تمرکز بر انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۷، ابتدا به بررسی ناسازگاری بین حزب عدالت و توسعه و بخش کمالیست بر سر نقش و معنای اصول بنیادینی چون سکولاریسم و ناسیونالیسم خواهم پرداخت. در بخش دوم نیز بسیج جامعهٔ مدنی سکولار در ماه‌های آوریل دههٔ ۲۰۰۷ را تحلیل کرده و مطالبات و هویت شرکت‌کنندگان را مورد بررسی قرار خواهم داد. با توجه به یادداشت اینترنتی مورخ ۲۷ آوریل ۲۰۰۷ نظامیان ــ واجد تقریباً تمامی انتقادات قرائت کمالیستی از سکولاریسم و ناسیونالیسم، تحت عنوان «فریادهای خصمانه» جمود دینی یا ناسیونالیسم جدایی‌طلب کردی ـ تحلیل نقش ادعاهای

هویت ـ محور کردی و گسترش جنبش گولِن نیز برای فهم مداخلهٔ ارتش در فراگرد انتخابات ریاست جمهوری حائز اهمیت است. بخش نهایی این فصل نیز به تجزیه‌وتحلیل نتایج انتخابات سال ۲۰۰۷ اختصاص دارد.

ترس و نگرانی کمالیست‌ها در برداشت آنان از سکولاریسم و ناسیونالیسم، به‌عنوان اصول پایه‌ای جمهوری ترکیه، ریشه داشت. بحران در آوریل ۲۰۰۷، پایان دورهٔ هفت سالهٔ ریاست جمهوری احمد نجدت سزر آغاز شد. از منظر نهاد کمالیستی، سزر در فراگرد مخالفت با اسلامی شدن حکومت نقش اساسی داشت. رهبری حزب عدالت و توسعه نیز سزر را مانع اصلی در برابر نصب مهره‌های کلیدی دیوان‌سالاری، تمرکززدایی از قدرت و دموکراتیزاسیون و لیبرالیزاسیون بیش‌تر نظام تلقی می‌کرد. بسیاری از کمالیست‌ها نگران بودند که نامزدی عبدالله گل برای پست ریاست جمهوری، با توجه به امکان بهره‌گیری از دیوان‌سالارانی با گرایش اسلامی در سطوح عالی، به اسلامی شدن دولت منجر شود.

علاوه بر ترس از اسلامی شدن دولت، نگرانی عمده‌ای نیز از تحولات سیاست‌ورزی کردی وجود داشت. ارتش ترکیه نگران تحولات بالقوه در عراق، از قبیل تشکیل یک دولت کردی (کردستان) بود که احتمالاً منطقهٔ نفت‌خیز کرکوک عراق را نیز دربر بگیرد. نظامیان نگران بودند که تحول احتمالی یاد شده موجب تضعیف وحدت ملی و تمامیت ارضی ترکیه شود. ارتش معتقد بود که دولت حزب عدالت و توسعه یا از نتایج بلندمدت چنین تهدیدی آگاه نیست و یا قصد دارد مسئلهٔ کردی را از طریق تغییر رژیم (ملت ـ دولت) در ترکیه حل‌وفصل کند. ارتش همچنین نگران از دست دادن استقلال و آزادی عمل خود در زمینه‌های تدارکات، ترفیعات و بودجه و نیز رخنهٔ اختلافات عقیدتی در آن از راه موازین کپنهاک و فرآیند عضویت در اتحادیهٔ اروپایی بود. افزون بر آن بیم اقدامات احتمالی برای حصر امتیازات اجتماعی و اقتصادی نظامیان را، که دهه‌ها از آن برخوردار بودند، نیز داشت. ارتش در سال ۲۰۰۶ با انتصاب یاشار بویوکانِت به‌عنوان رئیس ستاد کل آن در

پاسداری از امتیازات و نقش سیاسی خود جسارت و اعتماد به‌نفس بیش‌تری یافته بود. استقلال رأی و جسارت برخی گروه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعهٔ فتح‌الله گولن، در بطن دیوان‌سالاری و تجارت نیز عامل دیگری برای ترس و نگرانی سکولارها به‌حساب می‌آمد.(۱)

رویدادهای منتهی به انتخابات ریاست جمهوری

نخست‌وزیر اردوغان در بهار سال ۲۰۰۷ و تنها بیست‌وچهار ساعت قبل از رأی‌گیری در پارلمان، بدون هیچ مشورتی در درون و بیرون حزب خود، گل را که در آن زمان وزیر خارجه بود، برای تصدی ریاست جمهوری نامزد کرد. سکولارها، ژنرال‌ها، بسیاری از دانشگاه‌ها و دادگاه‌ها برای متوقف ساختن این فراگرد به جنب‌وجوش افتادند. احزاب راست میانه (حزب راه راست محمد آگار و حزب مام وطن ارکان مومجو) و نیز حزب سکولار و چپ اپوزیسیون (حزب جمهوریت خلق دِنیز بایکال) در ۲۶ آوریل انتخاب رئیس جمهوری را تحریم کردند. ژنرال‌ها نیز در تاریخ ۲۷ آوریل، با انتشار بیانیهٔ شدیداللحنی در وب‌سایت رسمی نیروهای مسلح ترکیه تهدید کردند که در صورت لزوم برای محافظت از ماهیت سکولار جمهوری دولت را سرنگون خواهند کرد:

> مباحث مرتبط با سکولاریسم کانون مشکل به‌وجود آمده در انتخابات ریاست جمهوری است. مشاهده شده که برخی محافل با قصد اخلال در ارزش‌های اساسی جمهوری ترکیه، به‌خصوص سکولاریسم، تلاشی بی‌حدومرز دارند و اخیراً نیز بر تلاش‌هایشان افزوده‌اند. آنان ضمن پافشاری بر بازتعریف ارزش‌های بنیادین جمهوری، قصد دارند تا مراسمی متفاوت را، جایگزین جشن‌های ملی ما که نماد وحدت و همبستگی ملت ما هستند سازند. دست‌اندرکاران این تحرکات، ضمن به چالش کشیدن حکومت از این طریق، ابایی از بهره‌برداری از احساسات مقدس دینی مردم ما ندارند و

می‌کوشند تا اهداف واقعی خود را ورای نقاب دین پنهان سازند... کسانی که مخالف این گفتهٔ رهبر بزرگمان، مصطفی کمال آتاتورک، «سعادتمند کسی است که می‌گوید 'من یک ترک هستم'،» هستند دشمن جمهوری ترکیه‌اند و همواره دشمن خواهند ماند. نیروهای مسلح ترکیه همچنان برای پیشبرد رسالت قانونی خود و در راستای پاسداری از خصلت تغییرناپذیر جمهوری ترکیه عزم راسخ دارند و به آن وفادارند.

این بیانیه به مباحث سیاسی عمده‌ای دامن زد و موجب دوقطبی شدن جامعه بین ارتش و هواداران حزب عدالت و توسعه شد. حزب مخالف اصلی در ۲۸ آوریل نتیجهٔ انتخاب اولیه را به دادگاه قانون اساسی ارجاع داد. دادگاه قانون اساسی نیز، متأثر از بیانیهٔ مورخ ۲۷ آوریل ارتش و تظاهرات بزرگ مردمی در آنکارا و استانبول، رأی پارلمان به گل را، با تمسک به برخی ملاحظات فنی دال بر فقدان نصاب دو سوم اکثریت، باطل ساخت؛ درحالی‌که رویهٔ قانونی محکمی برای حضور اکثریتی در حد سه‌چهارم نمایندگان در پارلمان وجود نداشت. اردوغان رأی دادگاه را «گلوله‌ای به قلب دموکراسی» خواند. گل در مواجهه با این مخالفت‌ها از نامزدی صرف‌نظر کرد و اردوغان نیز، ضمن درخواست برگزاری انتخابات پیش از موعد، تغییراتی را در قانون اساسی، به قصد زمینه‌سازی برای انتخاب رئیس جمهور از طریق آرای مستقیم عمومی، پیشنهاد کرد. این تغییرات بحران ترکیه را عمیق‌تر کرد و بالقوه قادر بود تا به مجموعه‌ای از بحران‌های قانون اساسی بعد از انتخابات سراسری ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷ دامن بزنند. در چارچوب تغییرات پیشنهادی، رؤسای جمهوری آینده، به‌جای یک دورهٔ هفت سالهٔ غیرقابل‌تمدید کنونی، برای یک دورهٔ پنج سالهٔ قابل‌تمدید برای پنج سال برگزیده می‌شدند. این پیشنهاد همچنین دورهٔ نمایندگی مجلس را به چهار سال و حد نصاب آن را نیز از ۳۶۷ به ۱۸۴ کاهش می‌داد. پارلمان تغییرات قانون اساسی را تصویب کرد اما رئیس جمهور سزر در ۲۵ مه ۲۰۰۷ این مجموعه را به دلایلی وتو کرد. وی

پس از رأی مجدد پارلمان به این بسته، با ارجاع آن به رفراندومی دربارهٔ اصلاحیهٔ پیشنهادی و گزینش رئیس جمهور از طریق آرای عمومی، از دادگاه قانون اساسی بطلان این مصوبه را درخواست کرد. در این میان حزب جمهوریت خلق نیز در ۳ ژوئن ۲۰۰۷ از دادگاه قانون اساسی خواست تا بستهٔ اصلاحی را، به دلیل نقض آیین‌نامهٔ پارلمان در جریان تصویب آن، لغو کند. دادگاه نیز با رأی خود بر ضد درخواست‌های حزب جمهوریت خلق و سِزر راه را برای برگزاری رفراندومی در اکتبر ۲۰۰۷ گشود.(۲)

انگیزهٔ اصلی ورای این بحران دشمنی نهاد کمالیستی با حزب عدالت و توسعه و مخالفت آن با شیوهٔ اردوغان در مدیریت فرآیند انتخاب رئیس جمهور بود. آن‌ها اردوغان را متهم کردند که گروه پارلمانی حزب خود را جایگزین ماهیت همیارانهٔ جامعه ترکیه ساخته است. احساس آن‌ها این بود که حزب عدالت و توسعه تلاشی برای برقراری پیوند با بخش‌های متفاوت جامعه صورت نداده و در برابر با اتکا به حلقهٔ بستهٔ مشاوران خود بر «جاذبه» ماهوی سیاست‌ورزی جمع‌گرا تکیه کرده است. در مجموع گروه‌های سکولار برخوردار از اعتماد به‌نفس، به‌خصوص اقلیت علوی، از فراگردهای سیاسی و اجتماعی در جریان، احساس تهدید کردند. در حالی که دولت قاعدهٔ کلی ضرورت ایجاد تعلق خاطر و هم‌زیستی بین گروه‌های مختلف را نادیده گرفته بود، انتخابات ریاست‌جمهوری به محملی برای بسیج عمومی، هم در سطح نخبگان و هم در سطح عمومی، مبدل شد.

اردوغان احتمالاً در نامزدی گل، وزیر خارجهٔ خود که از جنبش دیدگاه ملی اربکان برخاسته بود، برای پست ریاست جمهوری بی‌گدار به آب زده و چشم بر مقاومت سکولار / ناسیونالیستی و اهمیت ریاست جمهوری برای نهاد کمالیستی ــ به مفهوم نقش آن در محافظت از «خلوص رژیم» ــ بسته بود. از نگاه جامعهٔ مدنی و نهاد سکولار، امکان این‌که حزبی چون عدالت و توسعه با همهٔ ریشه‌های اسلامی خود، بتواند تحت نظارت دقیق ارتش و رئیس جمهور بر کشور حکم براند وجود دارد. مقر ریاست جمهوری نه فقط

«خانهٔ آتاتورک» که واپسین پاسگاه دفاع از قرائت آنان از ماهیت سکولار حکومت ترکیه است. تلاش اردوغان برای نامزدی گل به‌عنوان رئیس جمهور بعدی ترکیه، فارغ از فراهم آمدن اجماعی اجتماعی بر سر آن، به افزایش بیش از پیش مداخلهٔ نظامیان در سیاست‌ورزی به قصد خلاصی از دولت حزب عدالت و توسعه منتهی شد.

ارتش، دوشادوش قوهٔ قضائیه سکولار و دانشگاه‌ها، به دلایل مختلف در برابر انتخاب گل به‌عنوان رئیس جمهور مقاومت نشان داد. رئیس جمهور در نظام ترکیه اقتداری قابل‌توجه در وتوی قوانین و نصب مقامات عالی دارد. وی اختیار نصب قضات دادگاه قانون اساسی و اعضای شورای عالی آموزش و همچنین رؤسای دانشگاه‌ها، قضات عالی و مدیریت کل رادیو و تلویزیون ترکیه را نیز دارد. رئیس جمهور همچنین فرمانده کل نیروهای مسلح و رئیس شورای عالی امنیت ملی است و در غیاب پارلمان می‌تواند شرایط اضطراری و حتی جنگ، اعلام کند. او به‌عنوان فرماندهٔ کل قوا نقش مهمی در ترفیع ژنرال‌ها دارد و می‌تواند افسرانی را که با وحدت ایدئولوژیکی (کمالیسم) و انسجام ارتش مخالفت ورزیده‌اند برکنار سازد. ارتش که در دوران تصدی رئیس جمهور سزر مناسبات کاری مناسبی با نهادهای سیاسی برقرار کرده بود، کسی را بر این مسند می‌پسندید که فارغ از مواضع عقیدتی (غیرکمالیستی) پای در بند خصلت‌های کمالیستی سکولاریسم و ملت‌سازی داشته باشد. ژنرال بویوکانِت در ۱۲ آوریل ۲۰۰۷ به گروهی از روزنامه‌نگاران گفته بود که ارتش انتظار دارد رئیس جمهور جدید فردی باشد که واقعاً به اصول جمهوری احترام بگذارد نه این‌که تنها به آن تظاهر کند. اردوغان به ملاحظهٔ ارتش، که بخش سکولار نیز با آن هم‌باور بود، در افشای نام نامزد ریاست جمهوری تا آخرین دقایق تأمل کرد. از آن‌جا که فردی چون گل ــ منتقد کمالیسم و ریشه‌دار در ایدئولوژی اسلامی ــ به هیچ‌وجه مطلوب ارتش نبود، تلاش‌های اردوغان برای تصرف این جایگاه اقدامی مخلّ سازوکارهای حفظ موازنه در حکومت و تلاشی برای تغییر ماهیت سکولار آن تلقی می‌شد.

در واکنش به این اقدام، شماری از سازمان‌های جامعهٔ مدنی مخالف حزب عدالت و توسعه به یکدیگر پیوستند و تظاهراتی را در آنکارا، استانبول، مانیسا، کاناک کاله، ازمیر و سامسون برگزار کردند، که به «میتینگ‌های جمهوریت» مشهور شد. این تظاهرات که بیش از یک میلیون نفر در آن شرکت داشتند، موازنهٔ ظریف بین نظامیان سکولار، دولت حزب عدالت و توسعه و بخش‌های مختلف جامعه را درهم ریخت.

میتینگ‌های جمهوریت

بسیج تظاهرکنندگان از آن‌رو بود که باور داشتند: (۱) تهدیدی اسلامی دربرابر شیوهٔ زندگی سکولار آنان به‌وجود آمده است، (۲) دولت حزب عدالت و توسعه به‌شدت از اکراد جانبداری می‌کند و به قصد همسازی با مطالبات سیاسی کردی در پی تغییر اصول بنیادین جمهوری است، و (۳) دولت نسبت به هویت و علایق ترکی وفادار نبوده و دست‌نشاندهٔ عوامل جهانی است. در مجموع، تظاهرکنندگان دولت حزب عدالت و توسعه را تهدیدی دربرابر موجودیت ساختار دولت ـ ملت میراث کمالیستی می‌دانستند.

تظاهرات توده‌ای یاد شده بازتاب‌دهندهٔ ناسازگاری پدید آمده در فرآیند هم‌زیستی با «نقش‌آفرینان و صداهای جدید» در فضاهای عمومی بود. ترکیب عملگرایانهٔ سیاست‌های اقتصادی نو ـ لیبرال اوزال با جنبش اسلامی اهمیت بافت کهنهٔ اجتماعی و پویایی طبقاتی ذاتی آن را فروکاسته و فرصت‌های نوینی در اختیار گروه‌های حاشیه‌ای قرار داده بود. بورژوازی آناتولیایی از فضاهای فرصت سال‌های ۱۹۹۰ در راستای تحکیم منافع خود، رودرروی ائتلاف برتر طبقاتی بین بورژوازی کلان شهری (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه) و نهاد سکولار نظامی سود جسته بود. هرچند انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه بعد از انتخابات سال ۲۰۰۲ با موضع‌گیری بر ضد نظامیان بر «حکمرانی خوب و شفافیت» دربرابر

سکولاریسم نظامی تأکید کرد. این دگردیسی اجتماعی موجب انتقال سیاسی قدرت از احزاب سکولار به احزاب اسلامی و حزب میانه‌رو و اسلام‌گرای عدالت و توسعه شده بود. هرچند برداشت حزب عدالت و توسعه از سیاست‌ورزی همچنان مقید به کاهش نقش حکومت و برقراری چارچوبی نهادی برای پیشبرد سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال بود.

چهار راه‌پیمایی بزرگ در اوایل ۲۰۰۷ نقش مهمی در بسیج بخش‌های عمدهٔ جامعهٔ ترکیه داشتند. در عین حال که این راه‌پیمایی‌ها از طرف افسران بازنشستهٔ ارتش، انجمن‌های تندرو کمالیست و گروه‌هایی از زنان سکولار سازماندهی شده بود، اکثریت تظاهرکنندگان از طبقهٔ میانه بودند که در برابر تهدیدهای به‌وجود آمده نسبت به سبک زندگانی خود واکنش نشان می‌دادند. طبقهٔ میانه کمالیست با طبقهٔ بازرگان سنتی که معمولاً به احزاب راست میانه رأی می‌دهد، تفاوت بسیار دارد.(۳) طبقهٔ میانهٔ کمالیست از بطن اقتصاد خدماتی برخاسته و دربردارندهٔ آحادی از حقوقدانان مستقل، مهندسان، پزشکان و عناصر حرفه‌ای در بخش‌های رایانه، بانکداری و بیمه در اقتصاد است. آنان بر فردباوری و استقلال فکری تکیه می‌کنند و بیش از حکومت شبکه‌های هم‌بسته قومی، قبیله‌ای و دین-محور بر حاکمیت و رسمیت قانون تأکید دارند. این طبقه از جهت‌گیری کشور تحت حکومت حزبی اسلام‌گرا ــ حتی میانه‌رو چون حزب عدالت و توسعه ــ احساس ناامنی می‌کنند.(۴)

ترس مشترک در میان تظاهرکنندگانی که شیوهٔ زندگی مدرن خود را در معرض تهدید می‌دیدند، به چشم می‌خورد. آن‌ها به‌خصوص اشاره به موازین جدید انتصابات و جابه‌جایی اجتماعی داشتند. به‌عنوان مثال، آیدِن، معلم مدرسه‌ای از سینِه گفته بود:

من مدیر یک دبیرستان بودم. وقتی حزب عدالت و توسعه به قدرت رسید، مرا از پست ریاست برکنار کردند و آموزگاری را که تنها سه ماه تجربهٔ تدریس

داشت و کارمند سابق مدیریت امور دینی بود، به جایم تعیین کردند. در نظام قدیم برای احراز پست ریاست سابقه پنج سال تدریس، گذراندن دو آزمون مقررات اداری و نیز شرکت در دو نشست آشنایی ضروری بود. حزب عدالت و توسعه این ساختار منظم و پابرجا را برهم زده تا بتواند هواداران خود را، با گرایشات اسلامی، در مدارس بگمارد. هرچند شورای دولت علیه تغییر مقررات رأی داده، حسین جِلیک، وزیر آموزش که خود مقالاتی در رابطه با جنبش نور دارد، تقریباً همهٔ پست‌های اداری را با پیروان جامعهٔ گولن پر کرده است.

آن‌ها به نتایج بلندمدت سیاست‌های محافظه‌کارانهٔ حزب عدالت و توسعه که درصدد اسلامی کردن تدریجی جامعهٔ ترکیه است تأکید داشتند. به این ترتیب احساس ناامنی ملاتی بود که تظاهرکنندگان خشمگین از سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در راستای دگرگون‌سازی جامعه و حکومت را با هم متحد می‌ساخت. اردوغان در پر کردن شکاف بین هستهٔ دینی ترکیه و ترک‌های سکولار ناکام بوده و سیاست‌های او احساس قرار گرفتن در محاصرهٔ اسلام‌گرایی را در میان سکولارها تقویت کرده است.

این نخستین بار در تاریخ ترکیه بود که شهروندان عادی و جامعهٔ مدنی در چنین گستره‌ای برای دفاع از سبک زندگی و خصلت کمالیستی حکومت و جامعه به خیابان‌ها ریخته بودند. شعارهای متعارف از این قرار بود: «ترکیه سکولار است و سکولار می‌ماند!»؛ «نه شریعت، نه کودتا!»؛ «به ما نگاه کنید! ما را بشمارید! ما چند نفر هستیم؟»

تظاهرکنندگان شماری فراوان از مدرن‌ترین، سکولارترین و غرب‌گراترین بخش‌های کشور بودند. البته مناقشاتی نیز در این تظاهرات به چشم می‌خورد. این احساس در میان ترک‌های ناسیونالیست (عمدتاً قومی) وجود داشت که حزب عدالت و توسعه در حالی از اتحادیهٔ اروپایی برای مقابله با نهاد کمالیستی بهره‌برداری می‌کند؛ که اتحادیهٔ اروپایی، و در کنار آن آمریکا، تنها

به منافع ملی خود فکر می‌کند و نه به سکولاریسم و مدرنیته در ترکیه! آن‌ها معتقد بودند این کشورها درعین حال که مدعی طرفداری از سکولاریسم و لیبرالیسم هستند، غالباً در قبال حقوق دین‌داران ناشکیبایند و بر تناقض میان دفاع از آزادی‌ها به سبک غربی از سویی و دفاع از مداخلهٔ افسران نظامی غیرمنتخب در سیاست‌ورزی غیرنظامی از سوی دیگر چشم می‌بندند. پندار تظاهرکنندگان همچنین این بود که آمریکا با سودجویی از نمونهٔ ترکیه، قصد تجربه‌اندوزی از روند تکاملی جنبش‌های اسلامی را دارد. به باور تظاهرکنندگان دولت‌های اروپایی و آمریکا تعامل با حزب عدالت و توسعه را، از آن‌جا که رهبری آن، در واهمهٔ تحقق کودتای نرم دیگری از سوی نهاد کمالیستی، وابسته به واشنگتن و غرب است، آسان‌تر از کارکردن با بخش‌های سکولار جامعه می‌دانند.

نگرانی‌های نظامیان: جدایی‌خواهی کردی و جامعهٔ گولن

ارتش در بحران آوریل ۲۰۰۷ چون یک حزب اپوزیسیون عمل کرد. برای فهم واکنش نظامیان به انتخابات ریاست جمهوری، اجزای پیکربندی نیروهای داخلی و خارجی می‌بایست مورد بررسی قرار گیرد. ارتش به‌شدت نگران تجزیه‌طلبی کردی و چالش جنبش‌های اسلامی، بالاخص جامعهٔ گولِن، بود. افزون بر آن، هم فعالان کردی و هم اسلام‌گرایان برای بازتعریف اصول بنیادین جمهوری به گفتمان اروپایی ـ محور حقوق بشری و نیز اشغال عراق توسط آمریکا متوسل می‌شدند. از این رو تجزیه‌وتحلیل ذهنیت نظامیان در فهم سیاست‌ها و راهبردهای آنان رودرروی چالش‌های کردی و اسلامی، اهمیت تام دارد.

ارتش نقش تعیین‌کننده در استقرار جمهوری و شکل‌گیری هویت ترک داشته است.(۵) ژنرال‌ها سکولاریسم را دارویی برای پیشگیری از فروپاشی اجتماعی منبعث از فرقه‌گرایی و قوم محوری و نیز محملی برای سامان‌دهی هویت ملی می‌دانند. ارتش به‌شدت نسبت به سکولاریسم حساس است و آن

را اصل محوری جمهوری و جانمایهٔ ملت‌سازی مدرن آن می‌داند. خشونت‌های فرقه‌ای و قومی در عراق نیز بر حساسیت ارتش نسبت به اصول هویت ملی و سکولاریسم افزوده است. ارتش با لحاظ میراث فروپاشی امپراتوری عثمانی چنین می‌پندارد که حکومت‌های چند قومی و چند دینی هم‌زیستی‌گرا[1] ماندگار نیستند و همواره زمینه‌ساز مداخلهٔ خارجی در امور داخلی بوده‌اند و سرانجام به نابودی حکومت منتهی شده‌اند.(۶) ارتش برای پرهیز از فروپاشی بالقوهٔ حکومت، بر وحدت تجزیه‌ناپذیر ملی و پاسداری از ملتی همگن، به مدد سکولاریسم و ناسیونالیسم ترک، پای می‌فشارد. بنا به برداشت نظامیان، مدرنیته همان فراگرد ملت ـ دولت‌سازی سکولار است. ایلکِر باسبوگ معتقد است، «خلق دولت ـ ملت ترک ذات و جانمایهٔ اصلاحات آتاتورک است ... برداشت آتاتورک از دولت ـ ملت شالودهٔ قومی یا دینی ندارد و اصلاحات وی دولت ملی سکولار را به‌جای یک جامعهٔ سیاسی دین‌محور می‌نشاند. به این ترتیب باید سکولاریسم را سنگ بنای اصول بنیادین جمهوری دانست.»(۷) هر چالشی رودرروی این جانمایه تهدیدی علیه حکومت تلقی می‌شود. تحرکات اسلامی و کردی همواره دو چالش عمده در برابر پروژهٔ سکولار ملت‌سازی بوده‌اند و نیز هر دو به‌عنوان دشمن جمهوری شناخته شده‌اند.

آتاتورک هیچ‌گاه ارتش را در نقش پاسدار سکولاریسم و ملت‌سازی تصور نکرده بود. این ارتش بود که این مأموریت «مقدس» را در جریان کودتای نظامی ۱۹۶۱ خاص خود ساخت و با استناد به مادهٔ ۳۵ قانون خدمات داخلی که در آن آمده است: «نیروهای مسلح ترکیه، بنا به تعریف قانون اساسی، مسئولیت پاسداری و دفاع از جمهوری ترکیه را برعهده دارند» خود وظیفهٔ محافظت از سکولاریسم و ناسیونالیسم را رسماً به خود سپرد. از آن زمان،

---

۱. Consociational، حکومتی که همهٔ گروه‌های دینی، قومی و فرقه‌ای در قدرت نمایندگی و مشارکت دارند و غالباً ساختاری تعیین شده برای مدیریت شکاف‌های اجتماعی در جوامع درگیر با این‌گونه تضادها است.

ارتش با اتکا به دیدگاه سیاسی خاص و حامیان مردمی خود، چون حزبی شبه‌سیاسی رودرروی دولت‌های غیرنظامی اقدام کرده است. هر چند بنا به اجماع ضمنی موجود در جامعه هر زمان کشور مورد تهدید قرار گیرد، وظیفهٔ نظامیان این است تا با مداخلهٔ خود از آن دفاع ــ و به‌عبارت دیگر کودتا ــ کنند! با این همه همین جامعه و همین اجماع هرگز بعد از هر کودتا به احزاب هوادار ارتش رأی نداده است. ارتش تقریباً هر ده سال، به قصد خدمت یا مهار این چالش‌ها ــ در سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷ ــ کودتا کرده و در مهار آن‌ها نیز تا حد زیاد موفق بوده است. هر چند در این میان با روش‌هایی غالباً بی‌رحمانه (به‌خصوص بر ضد اقلیت کرد) پیش‌بینی‌های خود را به جبر محقق ساخته و درنتیجه به تقویت مطالبات ناسیونالیستی و جدایی‌خواهانهٔ کردی دامن زده است.(۸) مناسبات بین ارتش و جنبش سیاسی ـ اسلامی ــ جنبش دیدگاه ملی ــ پایه‌گذاری شده توسط نجم‌الدین اربکان همواره تقابلی بوده است. ارتش در دو کودتا (سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷) علیه احزاب اسلام‌گرای اربکان شرکت داشته است. از آن‌جا که حزب عدالت و توسعه دربطن جنبش دیدگاه ملی بالیده، ارتش نیز همواره نسبت به مقاصد حزب و رهبری آن ــ اردوغان، گل و بلند آرِنچ که از اعضای فعال جنبش اسلامی بوده‌اند ــ بدگمان بوده است.

وقتی حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ به قدرت رسید، با وجود این‌که ریاست ستاد کل ارتش را حِلمی اوزکُک برعهده داشت که یک میانه‌روی دموکرات و مدافع استانداردهای اروپایی در مناسبات نظامی ـ غیرنظامی بود، بسیاری از فرماندهان نظامی به‌شدت نسبت به این حزب و اهداف آن سوءظن داشتند. دولت نیز نتوانست از اوزکُک برای برقراری مناسبات نزدیک‌تر با ارتش بهره‌برداری کند. نخستین فرصت برای تعامل بین ارتش و دولت بر سر عزم آمریکا برای گشودن جبههٔ دومی از راه ترکیه به درون عراق پیش آمد. حزب عدالت و توسعه در این میان ارتش را در رابطه با مصوبهٔ پارلمان که جلوی ورود نیروهای آمریکا به ترکیه یا اعزام

نیروهای ترکیه به عراق را گرفته بود، مقصر دانست.(۹) سیاست محوری حزب عدالت و توسعه در داخل و خارج، حصر اقتدار و نفوذ ارتش بوده و همواره توفیق خود را نیز با معیار عقب‌نشینی آن از حوزهٔ سیاست‌گذاری محک زده است. البته این سیاست‌ها بر نظامیان تأثیر منفی داشته و بسیاری از افسران در سطوح میانی به نقد تدریجی موضع ملایم اوزکُک نسبت به دولت پرداخته‌اند.(۱۰) از نگاه افسران عالی‌رتبه، دولت حزب عدالت و توسعه ضمن شکوهٔ دائمی از موضع نظامیان در رابطه با عراق، مسئلهٔ کردی و جمهوری اسلامی ایران، مسئولیت وخامت مناسبات بین ارتش ترکیه و پنتاگون را نیز بر دوش آنان می‌گذاشت. در مجموع شکاف‌های درونی جامعهٔ ترکیه موجب شده بود که دولت حزب عدالت و توسعه، نظیر مخالفان کمالیست آن در گذشته، آمریکا را متحدی علیه دشمنان داخلی خود بداند و ضمن مخالفت با نقش ارتش در نظام سیاسی ترکیه دست به دامان این کشور شده و مشروعیت خود را در واشنگتن جست‌وجو کند.(۱۱)

تجزیه‌طلبی کردی

فقدان درک مشترک از منشأ و ماهیت مسئلهٔ کردی مشکلی ریشه‌دارتر است. رهبری حزب عدالت و توسعه چالش کردی را منبعث از سابقهٔ اقتدارگرایی کمالیستی دانسته و حتی اکراد را متحد راهبردی خود علیه ایدئولوژی خشک آن به‌حساب آورده است. از این‌رو، محافل ناسیونالیست نیز اردوغان را متهم کرده‌اند که مشاوران فراوان با پیوندهای کردی دارد. ارتش نیز از نگاه خود چالش تجزیه‌طلبی کردی را در چارچوب تمامیت ارضی، وحدت ملی و الگوی همگن دولت ـ ملت کمالیست تعریف کرده و در نتیجه راهبردهای آن در مهار این چالش نیز متفاوت بوده است.

دولت حزب عدالت و توسعه همچنین متهم بوده که مایل به توسل به نیروی نظامی (سیاست تهاجمی) علیه حملات پ‌ک‌ک نیست. در سال ۲۰۰۶ اردوغان به جمعی از روزنامه‌نگاران گفته بود: «وقتی پ‌ک‌ک حمله نمی‌کند،

چه دلیلی برای عملیات علیه آن وجود دارد؟»(۱۲) باسبوگ، فرماندهٔ نیروی زمینی، با اظهارات خود نظر اردوغان را به چالش کشید: «عملیات تهاجمی علیه پ‌ک‌ک تا آن زمان که هیچ تروریستی باقی نماند ادامه خواهد یافت.»(۱۳) حزب نیز در واکنش به موضع ستیزه‌جویانهٔ ارتش کوشید تا هنجارها و نهادهای اتحادیهٔ اروپایی را مستمسک مهار آن قرار دهد.(۱۴) برخی محافل نزدیک به دولت در این باره اظهارنظر کردند: «ارتش با بزرگ‌نمایی تهدید پ‌ک‌ک و تداوم عملیات نظامی علیه آن دغدغهٔ حفظ قدرت و بودجه خود را دارد.» مسئلهٔ کردی به مهم‌ترین سلاح ارتش و حزب عدالت و توسعه برای مشروعیت‌زدایی از یکدیگر مبدل شده و تهاجم آمریکا به عراق و انتقال این کشور به‌نوبهٔ خود ضربه‌ای سنگین به مناسبات آنان وارد ساخته است. از سوی دیگر با حملهٔ آمریکا حجم عظیمی از تسلیحات وارد عراق شده و پ‌ک‌ک نیز از طریق شبه‌نظامیان کرد (پیش‌مرگ‌ها) به این تجهیزات و نیز تاکتیک‌های احتمالی تازه برای جنگیدن با ارتش ترکیه دسترسی یافته است.(۱۵)

فعالیت‌های جامعهٔ گولن

واکنش ارتش و برخی بخش‌های سکولار به استخدام پیروان فتح‌الله گولن، رهبر میانه‌روی اسلام‌گرا، در پلیس ملی و وزارت آموزش خود منشأ بحرانی حاد بود. یک مقام عالی‌رتبهٔ نظامی طی مصاحبه‌هایی به نکات زیر اشاره کرده بود:

> چرخهٔ اسلامی شدن جامعه با حضور گروه‌های مختلف اسلامی و سلسله‌های صوفی کامل شده و ما در حال حاضر شاهد اسلامی شدن نهادها و دیوان‌سالاری دولتی هستیم. این روند شباهت فراوان با اسلامی شدن دیوان‌سالاری پاکستان، به‌خصوص در بخش آموزش و نیروی پلیس آن دارد. آن‌ها البته موفق به رخنه به درون ارتش نشده‌اند. گروهی که در رأس فرآیند

اسلامی شدن حکومت قرار دارد جامعهٔ فتح‌الله گولن است که تقریباً از همهٔ ابزارها، حتی گونه‌های غیراسلامی آن، برای دسترسی به اهداف خود و تسلط بر حکومت استفاده می‌کند. دولت حزب عدالت و توسعه که خود کادر آموزش دیده‌ای در اختیار ندارد، تا حد زیاد متکی به پیروان گولن است. در حال حاضر دانش‌آموختگان مدارس گولن بر آزمون‌های دانشگاهی نیز پنجه انداخته‌اند و بر دیوان‌سالاری نیز چیره خواهند شد.(۱۶)

شماری از دیوان‌سالاران کمالیست نیز انتقاداتی را در خصوص تلاش‌های جامعهٔ گولن برای استفاده از پلیس علیه ارتش مطرح ساخته‌اند.(۱۷) من در مصاحبه‌هایم در آنکارا، برخی افسران عالی‌رتبهٔ ارتش را در مورد ترفیعات صورت گرفته در برخی وزارتخانه‌ها که ریشه در مناسبات با شبکه‌های دینی دارند، مسئله‌دار یافتم. نفوذ جامعهٔ گولن از این طریق منشأ نگرانی عمده در نظامیانی بود که مشابه آن در ارتش را برنمی‌تابیدند.(۱۸)

یاشار بویوکانِت، ریاست جدید ستاد مشترک در بحبوحهٔ اختلافات سیاسی میان دولت حزب عدالت و توسعه و ارتش، از نقش سنّتی و فعال ارتش در نظام سیاسی دفاع کرده و در مقاومت دربرابر سیاست‌های دولت تردیدی نشان نداده بود. پیش از نصب بویوکانت به‌عنوان رئیس ستاد، تبلیغات بی‌رحمانه‌ای ــ اگر نتوان گفت «نژادپرستانه» ــ علیه وی به راه افتاد. وی ابتدا متهم شد که «ترک» نیست و بیش‌تر اصل و نسب یهودی / سَبتَی[1] دارد.(۱۹) به گفتهٔ یک افسر ارتش، «بویوکانت با اتهاماتی که در وب‌سایت‌ها علیه وی منتشر می‌شد، و واقعهٔ سِم‌دینلی دستاویز آن‌ها بود، آماج حملات جامعهٔ گولن قرار می‌گرفت.» در رویداد یاد شده نیروهای ویژهٔ امنیتی ترک متهم بودند که در سال ۲۰۰۵ در یک کتابفروشی متعلق به یکی از فعالان پیشین کرد در سم‌دینلی (در وان) بمب‌گذاری کرده‌اند. فرحت سارکایا، دادستان شهر وان که مشهور بود مناسبات نزدیک با جامعهٔ گولن دارد، مأمور

---

1. Sabbatean

شد تا اتهامات بویوکانت و سه ژنرال دیگر را، در رابطه با سوءاستفاده از مقامشان در تشکیل گروهی غیرقانونی برای دامن زدن به شورش در شهرهای کردنشین با غرض مانع‌تراشی دربرابر تلاش ترکیه برای پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی مورد بررسی و تحقیق قرار دهد. در کیفرخواست دادستانی یک گروه شبه‌نظامی که ادعا می‌شد از سوی بویوکانت راه‌اندازی شده متهم بود که با کارگذاشتن بمبی در یک کتابفروشی در سم‌دینلی موجب کشته شدن یک تن و مجروح شدن چند تن دیگر شده است.(۲۰) برخی نمایندگان حزب عدالت و توسعه نیز با ابراز سوءظن به دست داشتن تندروهای ارتش در این رویداد از کیفرخواست دادستان وان حمایت کردند. مثلاً فاروق او نسال، نمایندهٔ حزب عدالت و توسعه از آنکارا، در این رابطه گفته بود: «کیفرخواست دادستان وان کاری صورت داده که از توان ما خارج بوده است.» یک نمایندهٔ دیگر حزب عدالت و توسعه، حسن تاشجی از مانیسا نیز یادآور شده بود: «کاری که ما ناتمام گذاشتیم دادستان با اقدام خود کامل کرد. او کار را به انجام رساند.»(۲۱)

به اعتقاد ارتش جامعهٔ گولن تبلیغات زیادی علیه بویوکانت، به قصد جلوگیری از انتصاب او، انجام داده است. واقعیت این بود که جامعهٔ گولن تمایلی به تصدّی ریاست ستاد مشترک از سوی بویوکانت نداشت، چون وی در دوران تصدی خود به‌عنوان فرماندهٔ دبیرستان نظامی کولِلی و دانشکدهٔ جنگ در آنکارا، برخی دانش‌آموزان و دانشجویان نزدیک به این جامعه را اخراج کرده بود. تحرکاتی که علیه بویوکانت صورت می‌گرفت و گزارشات منفی منتشره دربارهٔ ارتش جوی علیه گولن در ارتش به‌وجود آورده بود که درنتیجهٔ آن برخی ژنرال‌های عالی‌رتبهٔ دولت حزب عدالت و توسعه را متهم به بهره‌گیری از جامعهٔ گولن علیه آن می‌کردند. ژنرال بویوکانت نیز از آن‌جا که جامعهٔ گولن را مسبب تبلیغات علیه خود در درون پلیس و دولت می‌دانست و درنتیجه به همدستی آن با دولت حزب عدالت و توسعه شک داشت، بر موضع تقابلی خود افزوده بود. روزنامهٔ پر تیراژ *زمان* وابسته به جامعهٔ گولن، و

مجلهٔ هفتگی نقطه درصدد بودند تا وی را با برخی تشکیلات زیرزمینی متهم به تحریک بی‌ثباتی‌هایی در گذشته مرتبط سازند. دولت نیز از ارتش دفاع نمی‌کرد یا واکنشی در برابر روزنامه‌نگارانی که محرک نشر این بدگمانی‌ها بودند نشان نمی‌داد.

مشکلات با اتحادیهٔ اروپایی نیز در کنار این عوامل زمینه‌ساز یادداشت ۲۷ آوریل ارتش بود و فرصت لازم را در اختیار ارتش قرار می‌داد تا موضع خود را تقویت کند. تصمیم شورای اروپایی در دسامبر ۲۰۰۵ رویدادی کلیدی در این زمینه بود که امیدهای ترکیه برای پیوستن به اتحادیه را بر باد داد. ارتش و بخش‌های عمده‌ای از جامعهٔ ترکیه رفته‌رفته یک‌رنگی اتحادیهٔ اروپایی در پذیرش عضویت کامل این کشور را زیر سؤال بردند و به این ترتیب فضای لازم برای مانور علیه دولت حزب عدالت و توسعه فراهم شد. اتحادیهٔ اروپایی در پی انتخاب نیکولا سارکوزی به‌عنوان رئیس جمهوری فرانسه اعتبار خود را از نگاه بسیاری از ترک‌ها از دست داد. آمریکا نیز به‌شدت درگیر پروژه‌های «دموکراتیزاسیون» خود در عراق و افغانستان بود و وقت زیادی برای پرداختن به سیاست‌های ترکیه نداشت. احساسات ضدآمریکایی در ترکیه در حال بالا رفتن بود. به این ترتیب ارتش نیز چندان نگران واکنش‌های بیرونی نسبت به بیانیهٔ خود نبود. در واقع واکنش قابل‌توجهی نیز نسبت به آن ابراز نشد.

دگردیسی حزب عدالت و توسعه

تظاهرات انجام شده به موازات اولتیماتوم آوریل ۲۰۰۷ نظامیان آثار سیاسی عمده‌ای بر چشم‌انداز سیاسی ترکیه برجای گذاشت. گل با انصراف از نامزدی به یک «مظلوم»(۲۲) مبدل شد؛ انتخابات زودرس اعلام شد؛ اختلافات میان احزاب سیاسی با شکل‌گیری ائتلافی کامیاب و ائتلافی ناکام پایان گرفت؛ و اردوغان تغییراتی بنیادین در فهرست نامزدهای جدید نمایندگی صورت داد. وی تقریباً تمام نمایندگانی را که گرایشات اسلامی

داشتند،(۲۳) و نیز همهٔ عناصر منتقد در حزب، از قبیل ارتوگرول یالچِن بایِر، را که به «وجدان اخلاقی» حزب شهرت داشت، از این فهرست حذف کرد.(۲۴) اردوغان در تلاشی، تاکنون ناموفق، برای راضی کردن منتقدان سکولار /کمالیست، افرادی با پیشینهٔ چپ‌گرایی، سه روشنفکر از جامعهٔ علوی و شماری از زنان را به قصد دفع اتهاماتی که حزب عدالت و توسعه را «حزب جامعهٔ دینی ـ سیاسی» می‌نامیدند نامزد کرد.(۲۵) وی شمار قابل‌توجهی از نمایندگان حزب عدالت و توسعه از جنبش دیدگاه ملی اربکان را در تلاشی برای تغییر دیدگاه‌هایی که حزب را بیش از حد محافظه‌کار می‌دانستند، و در نتیجه تثبیت خود در میانهٔ طیف سیاست، کنار گذاشت و نیز از نامزد کردن بیش‌تر نمایندگانی که علیه لایحهٔ اول مارس ۲۰۰۳ ـ مجوز اجازهٔ ورود نیروهای آمریکا از ترکیه به عراق ـ رأی داده بودند، صرف‌نظر کرد.

از زمان کودتای ۱۹۸۰، بخش‌بندی‌ها و مجادلات طیف سیاست در ترکیه بیش از زمینه‌های عقیدتی بر شخصیت‌های فره‌مند و جاذبهٔ فردی آنان متکی بوده است. سخنرانان در تظاهرات جمهوری و شعارهای اعتراضی خود مکرر خواستار وحدت احزاب سکولار علیه حزب «اسلام‌گرای» عدالت و توسعه بوده‌اند. رهبران دو حزب اصلی راست میانه ـ احزاب راه راست و مام وطن ـ در پاسخ به این نداها کوشیدند تا تحت عنوان حزب دموکرات با هم ادغام شوند. این ادغام یک ماه قبل از انتخابات فرو پاشید و در نتیجه نه فقط نمایندگی آن‌ها در پارلمان محقق نشد، بلکه مانع از این شد که رأی‌دهندگان راست‌میانه گزینه‌ای مطلوب برای رأی دادن داشته باشند. در مه ۲۰۰۷، حزب چپ دموکراتیک با حزب جمهوریت خلق ـ حزب اپوزیسیون اصلی ـ برای ارائهٔ فهرست مشترکی در انتخابات به توافق رسیدند. این ادغام‌ها مورد انتقاد اردوغان قرار گرفت که در این باره گفته بود: «با ترکیب چهل تخم‌مرغ گندیده نمی‌توان تخم‌مرغی سالم به‌دست آورد!» این ادغام نیز کمکی به حزب جمهوریت خلق نکرد و نهایتاً موجب نابودی

احزاب راست میانه در انتخابات سراسری شد. بعد از انتخابات نیز سیزده نماینده از حزب جمهوریت خلق استعفا کرده و به حزب چپ دموکراتیک پیوستند.

تحلیل انتخابات سال ۲۰۰۷

نیروهای دخیل در میتینگ‌های جمهوری، بیانیهٔ ارتش، آرای دادگاه قانون اساسی و ادغام احزاب چپ نتوانستند مانع حزب عدالت و توسعه در تصرف کاخ ریاست جمهوری شوند. حزب عدالت و توسعه با سودجویی از این بحران برای مقابله با نیروهای خواهان تداوم وضع پیشین، به‌عنوان بزرگ‌ترین حزب در انتخابات ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷ پیروز شد. به این ترتیب آرای ۳۴/۴ درصدی آن در انتخابات نوامبر ۲۰۰۲ (به جدول ۸ـ۱ مراجعه کنید) در انتخابات ژوئیهٔ ۲۰۰۷ به ۴۶/۵ درصد رسید. این افزایش ۱۲ درصدی در دورهٔ دوم موجب شد تا حزب عدالت و توسعه در پارلمان ۳۴۱ کرسی از ۵۵۰ کرسی را به خود اختصاص دهد. حزب سکولار جمهوریت خلق و حزب ناسیونالیست حرکت ملی به‌ترتیب ۱۱۲ و ۷۱ کرسی کسب کردند. ۲۵ کرسی نیز نصیب نامزدهای مستقل، از جمله ۲۰ نمایندهٔ کرد، شد که تحت عنوان حزب جامعهٔ دموکراتیک به یکدیگر پیوستند.

پایگاه انتخاباتی حزب جمهوریت خلق بر ایجاد ترس از اسلامی شدن حکومت و جامعه استوار بود. رهبری ستیزه‌جوی حزب رأی به این حزب را رأی به اصلاحات مصطفی کمال می‌دانست. رهبری حزب جمهوریت خلق را درحال حاضر دِنیز بایکال ـ استاد علوم سیاسی و از وزرای خارجهٔ اسبق ـ برعهده دارد. بایکال شخصیتی دو رویه دارد و هدف شخصی وی بیش از نخست‌وزیر شدن بقا در رأس حزب است. حزب بایکال نتوانست پیوندی با نقش‌آفرینان اقتصادی نوظهور در جامعه برقرار سازد. پایگاه انتخاباتی وی نیز بر دامن زدن به ترس و نگرانی نسبت به تهدیدات علیه سکولاریسم استوار بود. نتیجهٔ اما مخالف مداخلهٔ ارتش در سیاست ـ به‌خصوص سیاست‌ورزی

جدول ۱.۸

احزاب	شمار آرا	درصد	شمار کرسی‌ها	درصد
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۷	۱۵,۶۴۱,۳۸۲	۴۶/۵	۳۴۱	۶۱/۵
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۲	۱۰,۸۰۴,۴۵۸	۳۴/۴	۳۶۵	۶۶/۴
حزب جمهوریت خلق ۲۰۰۷	۶,۹۷۴,۵۹۸	۲۰/۹	۱۱۲	۲۰/۲
حزب جمهوریت خلق ۲۰۰۲	۶,۰۹۶,۴۸۸	۱۹/۴	۱۷۷	۳۲/۲
حزب حرکت ملی ۲۰۰۷	۴,۸۴۲,۰۲۴	۱۴/۳	۷۱	۱۳/۵
مستقل	۱,۷۱۳,۷۶۹	۵/۷	۲۷	۴/۹

مبتنی بر ایجاد ترس و واهمهٔ ژنرال‌ها ـ از آب درآمد. نظامیان به این ترتیب در رابطه با نقش خود خوانده‌شان، به‌عنوان پاسداران جمهوری، از مردمی که ترجیح داده بودند آنان در چارچوب موازین اتحادیهٔ اروپایی به پادگان‌های خود بازگردند، پاسخ «نه» گرفتند.

حزب حرکت ملی با کسب ۱۴/۳ درصد آرا سومین حزبی بود که با ۷۱کرسی به پارلمان راه یافت. درحالی‌که بسیاری از آن انتظار کسب حدود ۱۸ درصد آرا را داشتند. حزب در آناتولی ناگزیر از رقابت با حزب عدالت و توسعه شد. حزب حرکت ملی، با وجود تغییر موضع از ناسیونالیسم ترک قومی به مدنی، همچنان حزب اصلی ناسیونالیسم ترک محسوب می‌شود. رهبری این حزب را دِولت باخچِلی ـ اقتصاددان و از معاونان نخست‌وزیران اسبق ـ برعهده دارد. حزب حرکت ملی که در انتخابات سال ۲۰۰۲ حتی نتوانسته بود ۱۰ درصد آرای سراسری را کسب کند، همچنان نسبت به حرکت ترکیه به‌طرف اتحادیهٔ اروپایی بدگمان است، دولت حزب عدالت و توسعه را متهم به نرمش بیش از حد در برابر چریک‌های جدایی‌طلب کُرد می‌کند، و طرفدار مداخلهٔ نظامی در شمال عراق با هدف ضربه زدن به پایگاه‌های شورشیان پ‌ک‌ک در آن کشور است. حزب حرکت

ملی به‌تدریج از برنامهٔ نظامیان فاصله گرفته و از دخالت آنان در سیاست حمایت نمی‌کند. دستاورد انتخاباتی حزب حرکت ملی ریشه در ناسیونالیسم رو به رشد ترک دارد که متأثر از شورش‌های کردی و نیز برداشت‌های رایج از رویهٔ نادرست اتحادیهٔ اروپایی است. تکیه این حزب به اسلام نیز، به‌عنوان عنصر مهمی از هویت ترک، هست. این حزب چند روشنفکر برجسته، از قبیل گوندوز آکتان و عثمان بولوکیاسِه، را نیز از سوی خود نامزد نمایندگی کرده بود.

خیزش دگربارهٔ حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۷ به‌عنوان حزب پیشتاز، درحالی‌که شمار اندکی، از جمله خود حزب، منتظر چنین پیروزی قاطعی بودند، چندان شگفتی‌برانگیز نیست. این پیروزی رأی به سیاست‌های حزب در مواجهه با بحران ساخته و پرداختهٔ نهاد سکولار-نظامی بر سر ریاست جمهوری بود. حزب عدالت و توسعه توانست رأی‌دهندگانی پرشمار از طیف‌هایی ناهمخوان را در تلاش برای تداوم نفوذ خود بر پارلمان متحد سازد. در این انتخابات برخی به دموکراسی رأی دادند، رأی برخی در واکنش به یادداشت اینترنتی نظامیان به صندوق‌ها ریخته شد، کسانی نیز امید به یک قانون اساسی جدید داشتند، و برخی نیز هنوز با سودای عضویت در اتحادیهٔ اروپایی رأی داده بودند. درواقع علایق و لایه‌های جمعیتی متفاوت، از گروه‌های تجاری تا ساکنان حلبی‌آبادها، از مسلمانان متدین تا ارامنه(۲۶)، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران، همه برای رأی دادن به حزبی واحد متحد شدند. وحدت پایگاه انتخاباتی حزب عدالت و توسعه نه نشئت گرفته از هویتی واحد که بیش‌تر ائتلافی از هویت‌هایی بود که تقریباً نیمی از مجموع آرا (۴۶/۵ درصد) را جذب کردند.

برای پیروزی قاطع انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دو دلیل عمده وجود دارد: *سیاسی و اقتصادی*. بنا به نظرسنجی‌های صورت گرفته، مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در رأی همگانی به حزب اقتصاد بود. وقتی از رأی‌دهندگان

خواسته شد تا مهم‌ترین عامل اثربخش بر رأیشان را مشخص کنند، ۷۸درصد از «شرایط و انتظارات اقتصادی»، ۱۴ درصد از «دموکراتیزاسیون» و ۱۱ درصد از «تهدید علیه سکولاریسم» نام برده بودند.(۲۷) به این ترتیب زمینه‌ساز رأی اکثریت، نه دموکراتیزاسیون بود و نه سکولاریسم! همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شده، ترکیه ظرف پنج سال گذشته یک میانگین ۷/۵درصدی در نرخ رشد سالانهٔ تولید ناخالص داخلی، سرمایه‌گذاری خارجی بی‌سابقه با جهش از ۱/۲ میلیارد دلار به ۲۰ میلیارد دلار در سال، و نیز کاهش نرخ تورم را تجربه کرده است. شبکه‌های رفاه اجتماعی تحت رهبری حزب عدالت و توسعه نیز نقش مهمی در کاهش عوارض منفی اقتصاد بازار داشته‌اند. پول رایج ترکیه نیز مجدداً ارزش‌گذاری شده و از آن زمان ارزش آن در برابر دلار و یورو ثابت مانده است. در مجموع مردم بیش از تهدید بلندمدت ایدئولوژیک حزب عدالت و توسعه دلواپس معاش روزمره‌شان بوده‌اند و خدمت‌رسانی و بهبود شرایط زندگی بیش از هویت یا ایدئولوژی بر آرایشان اثرگذار بوده است. حزب با اقداماتی تازه شهرداری‌ها را برای عرضهٔ غذا، ذغال و به‌خصوص مراقبت‌های درمانی به میلیون‌ها نفر به‌کار گرفته است. مردم، در چارچوب اصلاحات نوین در حوزهٔ مراقبت‌های درمانی، با کمک دولت به مراقبت‌های خصوصی نیز دسترسی یافته‌اند و در مواقع خصوصی‌سازی درمان از سوی حزب عدالت و توسعه شرایط را حداقل در کوتاه‌مدت بهبود بخشیده است. دولت حزب عدالت و توسعه همچنین دیوان‌سالاری را نیز از طریق استخدام‌های جدید اداری گسترش داده است.

تا آن‌جا که به عوامل *سیاسی* مربوط می‌شود، حداقل شش عامل بر نتیجهٔ انتخابات اثرگذار بوده‌اند: راهبرد جسورانهٔ حزب عدالت و توسعه در برابر یادداشت اینترنتی نظامیان؛ فره‌مندی و جاذبهٔ فردی اردوغان؛ مظلوم واقع‌شدن گل در انتخابات ریاست جمهوری؛ فهرست تساهل‌گرایانهٔ نمایندگان جدید حزب عدالت و توسعه؛ بسیج شبکه‌های اسلامی و برگردان

مسائل به زبان محلی. رأی مردم نه صرفاً یک «اعتراض» که رأی به «قرارداد نوین اجتماعی» کشورشان بود. یکی از تعهدات انتخاباتی حزب عدالت و توسعه طراحی قانون اساسی جدیدی با جهت‌گیری تعمیق دموکراسی و جامعهٔ مدنی بود. تعهدی که هم در مواضع انتخاباتی و هم در بیانات شفاهی رهبران حزب بیان شد و بسیاری از مردم آن را مفرّ و فرصتی برای بازسازی جمهوری در قالب الزامات اتحادیهٔ اروپایی قلمداد کردند. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در مناطق کردنشین نیز پیوند نزدیکی با تعهد آن به طراحی یک قانون اساسی جدید دارد.

حزب عدالت و توسعه در پی یادداشت اینترنتی نظامیان، ضمن مخالفت غیرمستقیم با مداخلات آنان و ابراز واکنشی چند لایه بیمی از صدور پاسخی شدیداللحن به ارتش و درعین حال طرح پیشنهاد انتخاب مستقیم رئیس جمهور از سوی مردم به دل راه نداد. حزب همچنین با آغاز برنامهٔ تبلیغات گسترده‌ای کوشید تا با آگاه کردن مردم نسبت به بیانیه‌های نظامیان رأی‌دهندگان را قانع سازد که این حزب را نه یک تهدید که بیش‌تر مایهٔ امید خود بدانند. در نهایت نیز پیشنهاد انتخابات پیش از موعد را به قصد مقابله با فشار نظامیان ارائه داد و با این ترفندها موفق شد منازعهٔ بین ارتش و حزب را به تقابل وضع موجود با یک تحول دموکراتیک، یا رویارویی ارتش علیه دموکراسی، مبدل سازد. مردم در پی اعمال موفقیت‌آمیز این سیاست‌ها در حد چشمگیری به سود حزب و علیه برنامهٔ ارتش رأی دادند. در حالی که ارتش تنها با انتشار بیانیه‌ای چشم به نتایج انتخابات ماه ژوئیه داشت، حزب عدالت و توسعه پیروزی خود را مدیون تلاش‌هایش در سطوح مردمی در جهت آگاه‌سازی آنان نسبت به بیانیهٔ نظامیان و جلوه‌گر ساختن مخالفت‌های ابراز شده با نامزدی گل به‌عنوان شورشی کمالیستی علیه شیوهٔ اسلامی زندگی بود. برنامهٔ انتخاباتی حزب تا حد زیاد بر تبلیغ نامزدی گل به‌عنوان «گزینش رئیس جمهوری پارسا» استوار بود. حزب عدالت و توسعه واکنش‌های ابراز شده نسبت به گل را تهاجمی بر ضد پارسایی و پاک‌اندیشی

سنّتی اسلامی قلمداد نموده و با این دستاویز توانست شبکه‌های اسلامی در سرتاسر آناتولی و نیز رسانه‌های اسلامی را در راستای تحریک توده‌ها علیه احزاب مخالف بسیج کند. حزب از آن‌جا که ماشین دولت و نیز شهرداری‌های محلی را در اختیار داشت، در برقراری ارتباط با مردم فرادست‌تر از ارتش بود. بیانیهٔ اینترنتی ارتش حزب عدالت و توسعه را در جریان مناظرات انتخاباتی از مواجهه با پرسش‌های دشوار نجات داد و در نهایت انتخابات را به رفراندمی بر سر کمالیسم علیه دموکراسی و تکریم میراث اسلامی ترکیه مبدل ساخت.

ارتش در حالی که از مقاومت پ‌ک‌ک و تروریسم و نیاز به مداخله در شمال عراق به‌عنوان مسائلی حساس در حوزهٔ امنیت ملی سود می‌جست، تلاش می‌کرد تا حزب عدالت و توسعه را در این حوزه ناتوان جلوه دهد. دولت نیز ضمن اشاره به ضرورت پاسخ قدرتمندانهٔ ارتش به تهدید پ‌ک‌ک و در عین حال تأکیدی بر نامناسب بودن زمان و تبعات احتمالی تقابل نظامی، با سیاستی هوشمندانه به این تمهیدات واکنش نشان می‌داد. حزب در عین حال ضمن کنایه به کوتاهی ارتش در دفاع شایسته از مرزها، تأکید داشت که شمار تروریست‌ها در داخل بیش از خارج است! در مجموع، دستاورد ارتش، در حالی که از همهٔ کارت‌هایش علیه حزب استفاده کرده بود، جز تباه ساختن آخرین بازماندهٔ اعتبار خود در درون و بیرون کشور نبود. مباحث مرتبط با مداخله در عراق ـ تحت فشار ارتش، حزب جمهوریت خلق و حزب حرکت ملی ـ منشأ نگرانی عمده‌ای برای شمار فراوانی از مردم بود که ترس از این داشتند که چنین اقدامی ثبات کشور را به خطر اندازد و آن را در مسیری ناشناخته با دام‌هایی بالقوه هولناک بر سر راه قرار دهد. افکار عمومی نیز تا حد زیادی مخالف چنین مداخله‌ای بود و نهایتاً افزایش تحرکات تروریستی سه ماه قبل از انتخابات را دستاویزی برای تبلیغ علیه حزب عدالت و توسعه از طریق زیر سؤال بردن خصلت‌های ناسیونالیستی آن دانست و آن را به‌حساب «عملکرد نیروهای امنیتی» گذاشت. به این ترتیب بسیاری از ترک‌ها

در مواجهه با نقش عامدانهٔ ارتش در پیشبرد سیاست تقابلی با حزب عدالت و توسعه به قصد تضعیف آن، بیش از پیش مسئله‌دار شده بودند. در انتخابات سال ۲۰۰۷ اکثریت چشم‌گیری از کردها نیز حزب عدالت و توسعه را ترجیح دادند. این گرایش موجب افول جایگاه حزب قومی کردی جامعهٔ دموکراتیک ـحزب خلق دموکراتیک سابق ـ و کاهش آرای آن از ۶/۲ درصد در سال ۲۰۰۲ به ۴ درصد در سال ۲۰۰۷ شد. بسیاری از کردها با انتظار بهبود شرایط‌شان در دولت دیگری به رهبری حزب عدالت و توسعه، در حالی‌که متوقع حقوق فرهنگی بیش‌تر، بهبود شرایط اقتصادی و رفتار برابر با خود از طرف حکومت بودند، از سیاست‌های آن حمایت کردند.

در این میان فره‌مندی و جاذبهٔ فردی اردوغان به‌عنوان رهبر عالی توده‌های محافظه کار نقش عمده‌ای داشت. مردم وی را همواره به‌ دلیل رفتارها و حرکات ظاهری و نیز شیوهٔ خاص زندگانیش از خود می‌دانستند. در انتخابات ۲۰۰۷، گل نیز از آن‌جاکه مواضع انتخاباتی حزب عدالت و توسعه تا حد زیادی بر تبلیغات کمالیستی علیه ریاست جمهوری وی متمرکز بود، اهمیتی هم‌تراز اردوغان یافت. حواشی انتخابات نیز به سود حزب چرخید و حزب در آن مفاهیم «*مظلوم*» و «*ماقدور*» (قربانی) و نیز حذف عناصر پرهیزکار از سپهر عمومی از سوی ترک‌های سفید را برجسته کرد. در چنین فضایی نهاد کمالیستی به‌عنوان «سفیدها» و حامیان حزب عدالت و توسعه به‌عنوان «سیاهانی» به حاشیه رانده شده از سوی نظام ترسیم می‌شدند. پیکربندی بحران بدین معنا در میان مردم عادی بسیار موفق بود و موجب بسیج شبکه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعهٔ گولن که در جدال دائمی با ارتش بود، به سود حزب عدالت و توسعه شد. حزب عدالت و توسعه به یاری این شبکه‌ها و با برپایی میتینگ‌های پی‌درپی پیام خود را به اقصی نقاط کشور رسانید.(۲۸) حزب در جریان برنامهٔ تبلیغات انتخاباتی سال ۲۰۰۷ توانست در پنجاه‌وهشت استان تظاهرات ترتیب دهد درحالی‌که حزب جمهوریت خلق موفق به برپایی تنها بیست تظاهرات شده بود.

دل‌شورهٔ پیامد انتخابات: قانون اساسی جدید

پیروزی‌های انتخاباتی حزب عدالت و توسعه (پارلمانی و ریاست جمهوری) با دامن زدن به نگرانی‌های اجتماعی موجب افزایش شکاف بین حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه و معارضان ناسیونالیست ـ سکولار آن شد که دلواپس تهدید گروه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعهٔ گولن، علیه موجودیت نظام سیاسی هستند. ارتش در این میان سخت نگران است.(۲۹) با وجود عملکرد ضعیف حزب جمهوریت خلق، که حتی پس از تظاهرات عمومی بزرگ برگزار شده، موفق به بهره‌برداری از نگرانی‌های ترک‌های سکولار نشد و نتوانست روی آن سرمایه‌گذاری کند، زمینهٔ عمومی چندانی برای ابراز مخالفت ارتش با سیاست‌های حزب عدالت و توسعه وجود ندارد. ارتش و برخی سکولارها اکنون بیش از پیش آسیب‌پذیر به‌نظر می‌رسند و عمیقاً احساس یأس و فشار می‌کنند. چنانچه اردوغان حساسیت‌ها و نگرانی‌های موجود را موردتوجه قرار ندهد، چنین شرایطی می‌تواند خود بذری برای رویش تنش‌هایی تازه باشد. انتخابات ۲۰۰۷، با توجه به راه‌یابی حزب حرکت ملی و حزب جامعهٔ دموکراتیک به پارلمان، چه بسا موجب فزونی قطب‌بندی موجود، هم در پارلمان و هم در جامعه، شود. گروه‌های ناسیونالیستی که در اقلیت هستند ممکن است بر تحرکات خود بیفزایند و ذهنیت مسئله‌دار آنان، درصورت بی‌اعتنایی حزب عدالت و توسعه به ملاحظاتشان، در نهایت به رویدادهایی خونین بینجامد. ترس اصلی گروه‌های سکولار از حرکت حزب عدالت و توسعه در مسیر تدوین یک قانون اساسی جدید است ـ حرکتی که با بازتعریف اصول بنیادین جمهوری می‌تواند موجب بروز شکافی جدید بین گروه‌های اسلامی خواهان محو وجوه اقتدارگرایانهٔ نظام کمالیست از سویی و گروه‌های سکولار هوادار تداوم آن در سوی دیگر شود.

حزب عدالت و توسعه گروهی از اساتید حقوق اساسی را، به رهبری ارگون اوز بودون، استاد دانشگاه بیل کِنت، که پیش‌نویس‌هایی از قانون اساسی را برای نهادهای مختلف تهیه کرده بود، استخدام کرد. حزب

به این ترتیب قصد دارد بازتعریف اصول بنیادین جمهوری را با حمایت لیبرال‌ها انجام دهد تا متهم به اسلامی بودن نشود. پیش‌نویس قانون اساسی درواقع بازتابی از آمال روشنفکران صاحب رأی و لیبرال ترکیه است که برخی از آنان با برداشتی تاریخی و بحث‌برانگیز از تکامل نظام سیاسی به ضرورت تأسیس یک «جمهوری دوم» معتقدند.(۳۰) مراد آنان از «جمهوری دوم» ترکیه‌ای به‌طور کامل کمالیسم‌زدایی شده و نظامی فارغ از یک ایدئولوژی رسمی و مبتنی بر تعریفی نوین از سکولاریسم است که با ایجاد فضایی فراخ‌تر برای مباحث سیاسی دین‌ـمحور از ترتیباتی متضمن تفویض قدرت بیش‌تر به استان‌ها (به‌عنوان راهی برای پاسخگویی به مطالبات سیاسی اقلیت کرد) حمایت کند. به‌عبارت دیگر آنان معتقدند که این جمهوری می‌بایست با پرهیز از اتخاذ هرگونه موضع ملی یا ایدئولوژیک با همهٔ سلایق، عقاید و ادیان فاصلهٔ برابر داشته باشد. بنا به برداشت برخی ناقدان در این پیش‌نویس فقدان سنت‌های ریشه‌دار لیبرال در ترکیه و در نتیجه قطعیت تفوق کسانی که سامان یافته‌تر و مصمم‌تر عمل می‌کنند موردتوجه قرار نگرفته است و نتیجهٔ عمل به توصیهٔ طرفداران دگردیسی بنیادی جمهوری کمالیست ممکن است شکاف و بی‌ثباتی بیش‌تر باشد. بررسی دقیق پیش‌نویس قانون اساسی روشن می‌سازد که در آن: اقتصاد آزاد و مالکیت خصوصی به‌عنوان آمالی بزرگ مورد احترام‌اند؛ ترک بودن باز تعریف شده؛ تدریس کردی در مدارس دولتی به‌عنوان زبان دوم پذیرفته شده؛ دادگاه قانون اساسی و وظایف آن مورد بازنگری قرار گرفته؛ از طریق نظارت قانونی بر تصمیمات شورای عالی نظامی به خودمختاری ارتش پایان داده شده؛ و قدرت رئیس جمهوری ترکیه کاهش یافته است. حزب عدالت و توسعه در پی حل مسئلهٔ روسری از طریق تغییر قانون اساسی و مواد مرتبط با شورای عالی آموزش است.

پیش‌نویس قانون اساسی به مباحثی عمیق و نیز واکنش‌هایی حاد در بخش‌های مختلف جامعه دامن زده است. بسیاری از منتقدان به نیّت حزب

عـدالت و تـوسعه در بـازتعریف جـمهوری در چارچوب سیاست‌های چند فرهنگی بدگمان‌اند. پیش‌نویس پیشنهادی موادی دربردارد که می‌تواند به تمرکززدایی کامل از حکومت منجر شود، میدان تازه‌ای برای بـازتعریف حکومت به‌صورت یک ساختار سیاسی دوملیتی (کرد و ترک) باز کند، و نیز موجب تضعیف قرائت کمالیستی از جدایی دیـن و دولت گـردد. بـرخـی از واکنش‌ها بازتاب‌دهندهٔ یک تفسیر کمالیستی غریب از لیبرالیسم غربی بـود. دراین راستا، مصطفی بومین، از رؤسای سابق دادگاه قانون اساسی، گفته بود که این پیش‌نویس درپی رفع ممنوعیت استفاده از روسری [در دانشگـاه‌ها] است، اما تمام زنان برای استفاده از آن در دانشگاه‌ها تحت فشار قرار خواهند گرفت:

> این دانشگاهیان با همهٔ حسن نیّتشان با واقعیات ترکیه آشـنا نـیستند. ایـن همان کشوری است که در آن مردم به‌خاطر روزه‌خواری در ماه رمـضان در خیابان‌ها مورد ضرب‌وشتم قرار می‌گیرند! اگر بنا باشد قانون اساسی به افراد آزادی انتخاب لباس را بدهد، دانشجویانی که از روسری اسـتفاده مـی‌کنند خود مانع ورود کسانی خواهند شد که مایل به داشتن حجاب نیستند.(۳۱)

شمار فزاینده‌ای از طـبقهٔ مـیانه‌رو بـه رشـد آنـاتولی کـه بـه لحـاظ اجـتماعی محافظه‌کارتر از همتایان خود در کلان شهرها هستند، مدت‌ها کوشیده‌اند تا تحت عنوان آزادی آموزش و حق انتخاب این مـمنوعیت را مـرتفع سـازند. درعین حال که بنا به رأی دادگـاه اروپـایی حـقوق بشـر در سـال ۲۰۰۵ ایـن ممنوعیت خدشه‌ای به حقوق زنان جوان در دسـترسی بـه آمـوزش و آزادی انتخاب آنان وارد نمی‌کند، حزب عدالت و توسعه که لغو ممنوعیت استفاده از روسری را از طریق تغییر در قانون اساسی دنبال می‌کند، مقصودی فراتر از آن دارد. قانون اساسی سال ۱۹۸۲ بیش از حقوق شهروندان پاسدار اصـول بـنیادین حکـومت است و در نـتیجه مـانعی کـلیدی دربـرابـر تـغییر و دموکراتـیزاسیون به‌حساب می‌آید.

اردوغان و برخی از حامیان لیبرال وی، پیروزی انتخاباتی ۲۰۰۷ را غنیمتی برای تأسیس «جمهوری دوم»، بازتعریف سکولاریسم و هویت ملی و کمالیسم‌زدایی از حکومت ترکیه قلمداد کردند. این تلقی موجب شد تا نهاد سکولار نیز در واکنشی متقابل حزب حاکم را مجرم و تهدیدی علیه سکولاریسم بشناسد. عبدالرحمن یالچین کایا، دادستان کل دادگاه عالی استیناف، در پی اصلاحات قانونی دال بر آزادی استفاده از روسری در دانشگاه‌ها، حزب عدالت و توسعه را متهم کرد که با دامن زدن به فعالیت‌های ضد سکولار خود به محور تضعیف سکولاریسم مبدل شده است. یالچین کایا در کیفرخواستی ۱۶۳ صفحه‌ای با قصد انحلال حزب عدالت و توسعه از مواردی چون اقدامات دولت برای لغو ممنوعیت استفاده از روسری‌های اسلامی در دانشگاه‌ها، تلاش برای رفع محدودیت‌های اعمال شده بر آموزش دینی، و ابراز نظرات ضد سکولار از سوی مسئولان حزب حاکم یاد کرده بود. دادستان از دادگاه قانون اساسی ممنوعیت فعالیت سیاسی هفتادویک نفر، از جمله اردوغان و گل، را به مدت پنج سال درخواست کرده بود. در ۳۱ مارس ۲۰۰۸ دادگاه که ده تن از یازده قاضی آن منصوب احمد نجدت سزر، رئیس جمهور سابق و مدافع پروپا قرص سنت‌های سکولار ـ کمالیست ترکیه بودند، به اتفاق آرا به صلاحیت خود رأی داد. حزب حاکم نیز با اعتقاد به تأثیر این رأی در تضعیف اصلاحات سیاسی و اقتصادی ترکیه برای پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی، به‌شدت از آن انتقاد کرد.

دولت هفته‌ای بعد از اعلام کیفرخواست دادستان کل سریعاً به طرح دعوا علیه مخالفان اصلی خود، از جمله الحان سلجوق هفتادوسه ساله، ستون‌نویسی در روزنامهٔ سکولار **جمهوریت**، و نیز کمال علمدار اوغلو، رئیس سابق دانشگاه استانبول، و دویو پرینچِک، رهبر حزب چپ‌گرا و ناسیونالیست کارگران پرداخت. همهٔ آنان متهم به عضویت در باند «اِرگِنکِن چِتِه‌سی» شده بودند که در «فعالیت‌های خشن و غیرقانونی» برای «سرنگونی دولت» دست داشت.

در ۳۰ ژوئیهٔ سال ۲۰۰۸ دادگاه قانون اساسی درخواست دادستان کل مبنی بر تعطیلی دائم حزب عدالت و توسعه و ممنوعیت پنج سالهٔ اردوغان، گل و هفتاد نفر دیگر از اعضای اصلی حزب عدالت و توسعه از تصدی مسئولیت‌های سیاسی با اتهام سرکردگی «تحرکات ضدسکولار» و «تبدیل کشور به حکومتی اسلامی» را رد کرد. دادگاه در عین حال کیفرخواست دادستان را که مدعی وجود نشانه‌هایی دال بر محوریت حزب در تحرکات ضد سکولار بود تأیید کرد و رأی به محرومیت آن از پنجاه درصد کمک مالی از محل اعتبارات دولتی داد. رأی دادگاه به این ترتیب، هر چند اشاره‌ای به انحلال حزب نداشت اما موجب تعمیق نگرانی بخش کمالیست مخالف حزب عدالت و توسعه در جامعه شده و به ترس و نگرانی آنان از دخالت حزب در تحرکات ضد سکولار رسمیت داد. دادگاه در واقع فعالیت این حزب را مشروط کرده بود. این رأی عواقبی برای حکومت حزب نیز داشت. حزب حاکم در سایهٔ این رأی، ناگزیر بود تا در حوزه‌های حساسی چون حقوق متدینین ترک و اقلیت‌های قومی، و همچنین اصلاحات قانون اساسی مرتبط با بسط آزادی‌های مدنی در چارچوب موازین اتحادیهٔ اروپایی با احتیاط بیش‌تری عمل کرده، و نیز از مسائل جدل‌برانگیز و تفرقه‌زای دینی که موجب تعمیق شکاف‌های اجتماعی می‌شوند، فاصله بگیرد. تصمیم دادگاه همچنین موجب می‌شد تا گروه‌های لیبرال اسلامی که از نظارت مدنی بیش‌تر بر نهاد نظامی ــ دیوان‌سالار و آزادی‌های گسترده‌تر اجتماعی دفاع می‌کنند در تقابل دائم با گروه‌های سکولار-کمالیست خواهان تداوم وضع موجود و ماندگاری اقتدار جمهوری سنتی قرار گیرند.

این فرآیند بازتاب‌دهندهٔ تنازع قدرت بین نهاد سکولار-کمالیست و نیروهای اسلامی بر سر آیندهٔ ترکیه، و حد و مرز موازنه‌ای است که می‌بایست بین جمهوری‌خواهی و دموکراسی از سویی، و سکولاریسم و نقش اسلام در سیاست و جامعه از سوی دیگر، برقرار شود. رأی دادگاه بر شکاف‌های ژرف موجود در ترکیه و سیاست‌های ناکام دولت در پاسخ به

نگرانی‌های نهاد سکولار انگشت گذاشته بود. مفهوم‌سازی حزب از دموکراسی «اکثریت سالار»[1] ـ تصمیم‌گیری از طریق حکومت اکثریت ـ و همچنین نابردباری تنگ‌نظرانهٔ شماری فراوان در نهاد کمالیستی کمکی به خلق یک زبان سیاسی مشترک و برقراری اجماعی نسبی در جامعه نکرده است. زبان مشترکی برای پاسخ به مجادلات فیمابین وجود ندارد و فرآیند انتخاباتی نیز قادر به پیشگیری از تکامل تدریجی دو زبان متضاد نخواهد بود. نیاز اساسی وجود یک دموکراسی شورایی و مشارکت همگان در خلق یک زبان سیاسی خنثی و غیرجانبدارانه است. دموکراسی اکثریت سالار در سویی و سیاسی شدن دادگاه‌ها در سوی دیگر، هیچ‌یک قادر به خلق زبان مشترک مطلوب نیستند و تنها به ژرفای بحران خواهند افزود. به این ترتیب، در حالی که نیروهای اسلامی می‌کوشند تا با کسب اکثریت پارلمانی زبان و شیوهٔ زندگی خود را تثبیت کنند، کمالیست‌ها نیز از قوهٔ قضا برای حصر قدرت دولت سود می‌جویند.

ترس از «اکثریت سالاری» اسلامی

در سال‌های ۱۹۸۰ یک فراگرد آرام اسلامی شدن ـ نهادی و رفتاری ـ در ترکیه جریان داشته و دوشادوش پیروزی‌های انتخاباتی اسلامی ـ در دولت‌های ملی یا محلی ـ رو به تکامل بوده است. این فراگرد پیچیده و چندوجهی است و برای فهم پیامدهای کوتاه‌مدت و بلندمدت آن می‌بایست عوامل کلیدی، اعم از ریز و کلان، و نیز تنش‌های جاری بین سازه و سازمان مورد بررسی توأم قرار گیرند. فراگرد اسلامی شدن عمدتاً در سطح شبکه‌های دخیل در بسیج و تحریک سیاسی رخ می‌دهد که در آن علقه‌های درون‌گروهی تقویت و پیوندهای برون‌گروهی تضعیف می‌شوند. حزب عدالت و توسعه از سال ۲۰۰۲ مسلمانانی مؤمن را در همهٔ سطوح

---

1. majoritarian

دیوان‌سالاری، به‌خصوص وزارت آموزش که در حال حاضر پیروان فتح‌الله گولن در آن اکثریت دارند، به‌کار گرفته است. بازتاب محوری جابه‌جایی‌ها و تحولات زبان سیاسی و فضاهای عمومی در فراگرد اسلامی شدن، گسترش نگرانی‌ها و بسیج توده‌ای پیامد آن در ماه‌های آوریل و مه ۲۰۰۷ است. با وجود نگرانی بسیاری از مردم از پیامدهای بلندمدت اسلامی شدن در سطوح اجتماعی و دولتی، تلقی صرفاً منفی از فرآیندی که نقش مهمی در توسعهٔ اقتصادی جاری کشور داشته و منشأ میانه‌روی بیش از پیش بسیاری از مسلمانان بوده است می‌تواند خطا باشد. فراگرد اسلامی شدن به‌عبارتی نقش تعدیل‌کننده در جامعه و برقراری پیوند مجدد حکومت و جامعه داشته و تغییری بنیادین در باور سکولاریسم به‌وجود آورده است. با وجود این از منظر ترک‌های سکولار همین آثار نخستین مرحله در غایت اسلامی شدن حکومت در مسیری بالقوه اقتدارگرایانه است. این تحولات ریشه در دگردیسی‌های اقتصادی و سیاسی طی چندین دهه دارد. مالک یک مغازهٔ جواهرفروشی به گزارشگری از نیویورک تایمز گفته است: «شما می‌توانید اسلامی شدن آرام و ژرف را لمس کنید... آنان بدون این‌که در پی تغییری شتابان باشند برای پنجاه سال آینده سرمایه‌گذاری می‌کنند.»(۳۲)

نگرانی رو به رشد بخش‌های سنتاً سکولار دگرگون‌سازی شیوه‌های زندگی از طریق خلق اصولی تازه و ارائهٔ تعریفی از «انسان شایسته و سبک زندگی شایسته» از سوی حزب عدالت و توسعه است. این موضوعی پیچیده است که ورای حزب عدالت و توسعه با شکل‌گیری الگوها و رفتارهای تازه ارتباط دارد. وقتی سزر، رئیس جمهور سابق، تلاش کرد تا از نصب کارکنان اسلام‌گرا در پست‌های کلیدی دولتی جلوگیری کند، دولت نیز، به قصد دور زدن وتوی رئیس جمهور، آن‌ها را به‌عنوان کفیل و سرپرست منصوب می‌کرد. از زمان انتخاب عبدالله گل به‌عنوان رئیس جمهور، بیش‌تر مسئولیت‌های عالی در دیوان‌سالاری دولتی را مسئولان طرفدار حزب عدالت و توسعه اشغال کرده‌اند. در سال‌های اخیر در روندی که با شگفتی در آمریکا نیز وجود دارد،

تغییر عمده‌ای در برنامهٔ آموزشی ترکیه به لحاظ بازتحمیل «طرح هوشمند»[1] (میدانی بسیطتر برای نگاه دینی به آفرینش و بسته‌تر برای «تکامل» و «نظریهٔ انتخاب طبیعی» داروین) مشاهده شده است.

نشانه‌هایی از اسلامی شدن تدریجی بخش‌های سابقاً کمالیست حکومت و نیز جامعه به چشم می‌خورد. مقصود من از اسلامی شدن تدریجی، نفوذ اندیشه‌ها و ارزش‌های اسلامی در نهادها، شیوه‌های زندگی، زبان سیاسی و رسانه‌ها است. وجه ظریف اسلامی شدن را که ناخودآگاه درونی شده و تبلور می‌یابد نمی‌توان با زبان و زور محقق ساخت. این وجه از فشاری اخلاقی اثر می‌پذیرد که خود بسترساز یک نظام هنجاری نوپدید است. مردم به نوعی از رفتارهای اسلامی ـ سلام کردن، لباس پوشیدن، مراسم عبادی ـ تقلید می‌کنند تا به این ترتیب پیوندشان با جامعه‌ای اسلامی را به نمایش گذارند ـ حتی چنانچه برخی چندان مؤمن نباشند. این اسلامی شدنی تقلیدی و متأثر از فشار عمومی است. شریف ماردین، یک جامعه‌شناس ترک، این فرآیند را «فشار محله» نام گذاشته که خود در بطن اسلامی شدنی نهادین بالیده و از نگاه نقّادان چه‌بسا نتیجهٔ آن حصر آزادی‌های فردی باشد.(۳۳) فشار محله در دبیرستان‌ها، محلات و حتی مؤسسات دولتی نیز برقرار است. الگوهای جدید در رفتار، تعامل، سلام و پوشش با «اسلامی» شناخته شدن مشروعیت اجتماعی لازم را کسب می‌کنند.

برداشت اردوغان از دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی، که نه فقط اکثریت سالار که جمع‌گرا است، در حال حاضر منشأ اصلی ترس بخش‌های سکولارتر است. دموکراسی جمع‌گرای وی بر دو پایهٔ فکری مبتنی است: (۱) کسانی که صرف‌نظر از ریشه‌های قومی، دین واحد و منافع سیاسی و اقتصادی مشترک دارند، و (۲) منافع مسلمانان مؤمن با منافع پیروان گروه‌هایی با هویت قومی یا ایدئولوژیک متفاوت است. اردوغان از تأکید خود

1. intelligent deseign

بر همبستگی اسلامی و ناسیونالیسم اسلامی ـ فراتر از ناسیونالیسم قومی ـ چون جوازی برای اقدامات دولت سود می‌جوید، دین و ملت را دو روی یک سکه می‌داند، و سیاست را محملی برای تحقق نظم اخلاقی و رستگاری جامعه محسوب می‌کند.

اردوغان درحالی‌که می‌توانست به‌جای تحمیل اکثریت سالاری، با نیروهای سیاسی مخالف به زبان آشتی سخن بگوید، به اندیشه‌ای روی کرد که در آن ترکیه بین اکثریتی برنده و اقلیتی بازنده تقسیم شده است. اقبال چشم بسته به تفکری که بازار آزاد را بی‌چون و چرا به‌جای دولت می‌نشاند نیز درهمین حد مناقشه‌برانگیز است. ایدئولوژی نو-لیبرال ریگان-تاچر نیز مسئولیت‌های اصلی دولت را، حتی در زمینه‌های حساسی چون آموزش، درمان و توسعهٔ مناطق فقیرنشین کشور کاهش داده و زیر سؤال می‌برد.

حکمرانی بازار-بنیاد نقطهٔ ثقل تشدید نابرابری در ترکیه و درحال حاضر منشأ تنشی فزاینده میان بازندگان و برندگان در بازار است. نظام نوین اقتصادی و رقابت بازار به رواج خودمحوری و فردباوری دامن زده و از نگاه نقّادان، انگیزهٔ منفعت منافع فردی را بر منافع عمومی برتری داده است. خطوط مقدم جبهه این تنازع را می‌توان در روزنامه‌ها، منابر، ایستگاه‌های رادیویی، قهوه‌خانه‌ها و اعماق زندگی خصوصی مشاهده کرد. متعصبان جدید نه دینی که ناسیونالیست‌اند. نوعی ضد اخلاقیات نوین در واکنش به اخلاقیات بازار-بنیاد درحال تکامل است. دولت و ملت با زبان اخلاقی ضد ناسیونالیستی خود به بستری مبدل می‌شوند که در آن بخش‌های به حاشیه رانده شدهٔ جمعیت، قهرمان‌وار، پشتگرمی لازم برای ایجاد فضای مطلوب خود را، به یاری آرمانی سیاسی که مشوق خدمات اجتماعی است، کسب می‌کنند. در چنین فضایی، رفتار شایسته در قالب از خودگذشتگی بازتعریف می‌شود.

نتیجه‌گیری

ترکیه، در حالی که قرائت ترک از «دموکراتیسمی» ریشه‌دار در دوران جمهوری و خواهان یکپارچگی حکومت و جامعه مورد چالش قرار گرفته، برای بازتعریف آیندهٔ خود در پی خلق یک زبان سیاسی مشترک و مداراجویانه است. در بحبوحهٔ این شرایط، ارتش خواهان تداوم ساختار قدرت ترکیهٔ کهن است (کاری که خوب بلد است) و دولت حزب عدالت و توسعه نیز قصد حاکم ساختن قرائت خاص خود از ترکیه‌ای نوین را دارد. این حزب طالب توقف فرآیند اقتدارگرایانهٔ ملت‌سازی کمالیسم است و در برابر آن رسمیت یافتن وجه چند فرهنگی کشور ــ هر چند با رنگ و بوی اسلامی ــ از جمله تأمین حقوق سیاسی و فرهنگی اقلیت کرد را دنبال می‌کند. ریشهٔ بحران جاری را می‌بایست در بطن این دیدگاه‌های متناقض جست. چالش محوری نقش اسلام در سپهر عمومی و شیوهٔ تعریف «ملت» است. حزب عدالت و توسعه از بازسازی ریشه‌ای کشور بر انگارهٔ مرزهای چند قومیتی و نیز نقش فراگیرتر اسلام، در کسوت ملاتی جدید برای ملت یا حکومت ترک، دفاع می‌کند. نظامیان دوشادوش بخش‌های سکولارتر جامعه، نگران آثار میراث چند قومی و چند دینی عثمانی و بالمآل امکان تجزیهٔ کشور هستند.

پیروزی چشمگیر انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۷ نقطهٔ عطفی در گذار طولانی و پر مناقشهٔ ترکیه در مسیر دموکراسی و تحکیم آن بود. فرآیند انتخاب دموکراتیک و حاکمیت حزبی سیاسی ریشه‌دار در جنبش اصلاحی و سیاسی ـ اجتماعی اسلامی، نشان‌دهندهٔ وجود هم تناقض و هم امید در پی بحران جهانی یازدهم سپتامبر است. به لحاظ تاریخی، مشروعیت بخشیدن کمالیسم به اقتدارگرایی و حذف اکثریت سنتی سنّی آناتولیایی از راهروهای قدرت بر رسالتی نوگرایانه متکی بود و سودای تبدیل ترکیه به بخشی از تمدن اروپایی را در سر می‌پروراند. تناقض بزرگ سیاست‌ورزی ترکیه اما، در چند سال گذشته میدان‌داری حزب سابقاً اسلام‌گرای عدالت و

توسعه در مسیر ادغام در اتحادیهٔ اروپایی و تحکیم یک دموکراسی لیبرال سکولار از سویی، و مخالفت کمالیست‌های ظاهراً غرب‌گرا با این فرآیند از سوی دیگر بوده است. حزب عدالت و توسعه به این نتیجه رسیده که اعمال موازین کپنهاک برای پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی بهترین ضامن برقراری حاکمیت غیرنظامیان بر نظامیان، آزادی دین، و حتی حل‌وفصل مسالمت‌آمیز مسئلهٔ کردی است. هر چند برخی منتقدان این دولت را متهم به التزامی صرفاً تاکتیکی به این اهداف، به قصد از میدان به در کردن نهاد کمالیستی، ساخته‌اند.

دگردیسی جامعهٔ ترکیه اما، در پی اصلاحات لیبرال اقتصادی و سیاسی تورگوت اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ بسیار ژرف‌تر از این بوده است. ثمرهٔ آزادسازی اقتصادی در بخش‌هایی با گرایش صادرات به ظهور یک بورژوازی جدید آناتولیایی با رنگ و لعاب سنّتی منجر شده که خود با رنگ گرفتن از نیروهای فرهنگی، عقیدتی و اقتصادی جهانی شدن دگرگون شده است. کارشناسان علوم سیاسی دستیابی به تولید سرانهٔ ناخالص داخلی ۶۰۰۰ دلاری را تا حد زیاد میوهٔ گذار کشور به دموکراسی می‌دانند. ضد نخبگان جدید مسلمان بلندگرایی‌ها و موفقیت‌های مادی را با نهادها و آداب مدرنیته، و نیز دینداری، درهم آمیخته‌اند. چنین تحولی در کشوری که در آن ــ در تقابلی خشک‌سرانه با آپارتاید جنسی رایج در برخی رژیم‌های اسلامی نظیر عربستان سعودی ــ از حضور دختران دانشجوی محجّبه در دانشگاه‌ها جلوگیری می‌شود، و حتی همسران نخست‌وزیر و اعضای کابینه به دلیل استفاده از روسری در پوشش مد روزشان، از شرکت در برنامه‌های رسمی دولتی محروم‌اند، موجب خشم بسیاری از نخبگان کمالیست بوده است. به‌رغم قطب‌بندی شدید کنونی در جامعهٔ ترکیه اما هنوز امیدی باقی است. شمار بسیار قابل‌توجهی از ترک‌ها، دینی و غیردینی، به این نتیجه رسیده‌اند که راه‌حل بن‌بست اجتماعی ـ سیاسی جاری لیبرال دموکراسی و سکولاریسم از گونه‌ای است که ضامن رواداری مشترک و آزادی ــ هم آزادی

دین و هم آزادی از دین ـ باشد. بازتاب‌پذیری اجتماعی سپهر عمومی با اهمیتی این چنین محصول تکرار تمرین دموکراسی است و تأکیدی بر این‌که چرا حمایت غرب از بیراهه کشیده شدن گذار دموکراتیک اسلام‌گرایانه در نقاطی چون الجزایر و مناطق فلسطینی تا این حد در فرونشانی و مهار افراط‌گرایی مصیبت‌بار بوده است.

از این منظر، توفیق گذار دموکراتیک ترکیه نیز، از آن‌رو که به‌عنوان مقرّ پیشین امپراتوری عثمانی، مدت‌ها پیش‌قراول مبارزات استقلال‌خواهی و توسعهٔ سیاسی و اقتصادی ـ اجتماعی جهان اسلام بوده، برای کل منطقه اهمیت حیاتی دارد. در واقع بسیاری از مصایب و منازعات جاری اثرگذار بر خاورمیانه عوامل ساختاری و نظام‌مند ریشه‌دار در فروپاشی کشور اسلامی عثمانی در پایان جنگ جهانی اول دارد. پیروزی‌های فاتحان جنگ دوران زودرس و نویدبخش اصلاحات پارلمانی و لیبرال اسلامی در حکومت عثمانی، مصر و ایران را منقطع ساخت. هستهٔ تمدنی جهان اسلام، از زمان شکست خود، برخلاف همتایانی چون چین یا هند، فاقد یک ساختار حکومتی استیلاجویانهٔ برخوردار از توان مقابله با مداخلات خارجی و پیشبرد برنامه‌های توسعهٔ اجتماعی و صنعتی / فناورانه در مقیاسی جهانی بوده است.

یادداشت‌ها

1. The Gulen community is pursuing a policy of co-optation of scholars and politicians through promotional "academic" conferences in different countries and also organizes regular "tours" to different countries to "buy" these scholars or politicians. The last two "co-opting" conferences took place in Arizona and London to promote the Gulen community. Moreover, the group offers very high honoraria to the participants.

۲. رفراندوم در ۲۱ اکتبر برگزار شد و اکثریت، در خلاء هر نوع درونمایه دموکراتیک و مباحث آگاهی‌دهنده در سطح همگانی پیرامون تبعات بلندمدت رفراندوم به آن رأی دادند. دستاورد انتخاب رئیس‌جمهور با آرای عمومی لزوماً نه دموکراسی بیش‌تر که چه بسا شکل‌گیری رژیمی بالقوه سرکوبگر باشد. ترکیه، برخلاف آمریکا و فرانسه، نظامی پارلمانی است و نخست‌وزیر آن در رأس دولت منتخب قرار دارد. درحالی‌که رئیس‌جمهوری «رئیس حکومت» و «پاسدار» قانون اساسی است. انتخاب رئیس‌جمهور با آرای عمومی بر وزن بالقوه این نظام خواهد افزود و وی خواهد توانست، در برابر دولتی متشکل از احزاب سیاسی، مدعی مشروعیت دموکراتیک بیش‌تر و نمایندگی «کل ملت» باشد. رئیس‌جمهور به این ترتیب اقتداری بیش از رؤسای جمهوری پیشین خواهد داشت.

3. Sencer Ayata, "Meydanlardakiler 'yeni orta sınıf'tır," *Milliyet*, May 21-22, 2007; Yavuz's email exchange with professor Ayata on May 22, 2007.

4. Gündüz Aktan, "Korkmazcanlar," *Radikal*, April 24, 2007; Aktan, "Çıplak Gercekler," *Radikal*, May 1, 2007.

۵. در نظام آموزشی افسران نظامی ترکیه تناقضی نیز به چشم می‌خورد. آنان درحالی‌که برای حذر از سیاست روز ــ با نگرشی منفی به سیاستمداران ــ مغزشویی می‌شوند، ملزم به پاسداری از اصول بنیادین جمهوری ــ دولت-ملت و ساختار سیاسی سکولار ــ و، درصورت لزوم، فداکردن خود در این راه هستند. زمانی که گروهی از افسران ارتش ــ با گرایشات ایدئولوژیک ــ در فاصله سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۱۸ بر دولت مسلط شدند، امپراتوری را نابود کردند و به حیات حکومت عثمانی پایان دادند، و نیز بقاپذیری ترک‌ها به‌عنوان یک گروه را به مخاطره انداختند، از آن رو که امپراتوری را به جنگ جهانی اول و درنتیجه شکست و تجزیه کشور کشاندند، ارتش نیز وجهه و اعتبار خود را از دست داد. ضایعه بدتر نبرد بالکان بود. قطب‌بندی ایدئولوژیک در میان فرماندهان نظامی در این میدان به ضعف دیسیپلین و سرپیچی افسران جوان از فرامین فرماندهان منجر شد. ارتش به سختی شکست خورد و بالکان را از دست داد. از این

رویدادها به‌طور مداوم در دانشکده‌های جنگ ترکیه برای زیر ذرّه‌بین گذاشتن آثار قطب‌بندی ایدئولوژیک در بطن ارتش و به‌خصوص گسست سلسله‌مراتب فرماندهی در آن بهره‌برداری شده است. این تحولات همچنین خراش‌های ماندگاری بر هویت تشکیلاتی ارتش بر جای گذاردند و ارتش تنها به مدد پیروزی‌های نظامی شخص مصطفی کمال توانست بر این آثار فایق آید. رویداد ثانی زنجیره‌ای از شورش‌های کوچک نظامی بعد از ۱۹۵۰ علیه دولت حزب دموکرات بود. کودتای ۱۹۶۰ را ۳۷ تن از افسران جزء، که خود را کمیته وحدت ملی خواندند، سامان دادند که حاصل آن اعدام نخست‌وزیر و دو تن از وزیران شاخص کابینه، و نیز بازنشستگی پیش از موعد افسران عالی‌رتبه و اخراج افسران ارشد بود. این رویدادها زمانی اتفاق افتاد که سلسله‌مراتب نظامی ازهم گسیخته شده بود. در پی کودتا، ارتش حول محور ژنرال‌های چهارستاره شکل گرفت و رئیس ستاد مشترک به ستون فقرات ارتش مبدل شد. سیاستمداران نیز با نیت جلوگیری از گسست سلسله‌مراتب این محوریت را پذیرفتند. محوریت رئیس ستاد محافظ سیاستمداران غیرنظامی در برابر کودتاهای خونین افسران جوان است. رئیس ستاد مشترک ارتش نیز برای تداوم وفاداری افسران جوان، ملاحظات آنان را درنظرمی‌گیرد...

6. Ilker Basbuğ, the Ground Forces Commander, speaking at the beginning of the 2007-2008 academic year at the Turkish Military Academy in Ankara, warned the cadets about the new threats to the founding principles of the Turkish Republic. He identified the nation-state, unitary political stucture and secularism as the founding principles of the Republic and asked the cadets to be vigilant in the protection of these principles. He said: "It is interesting to see that the country's nation-state structure is being targeted by both anti-secularists and ethnic nationalists." He went on to say that the Turkish Armed Forces would always stand with those who wanted to protect the nation-state and would thus defend secularism. He said that some groups were trying to change the "political structure" established by the Turkish Republic founder, Atatürk, into one based on religion or ethnic nationalism. In the same speech, in response to an ongoing debate by the AKP over a draft constitution, he argued that the principle of "secularism should not become a topic of discussion" (*Milliyet*, September 24, 2007).
7. *Milliyet*, September 24, 2007.
8. M. Hakan Yavuz and Nihat Ali Ozcan, "The Kurdish Question and the JDP," *The Middle East Journal*, 13:1 (2006), 102-119; M. Hakan Yavuz and Michael M. Gunter, "The Kurdish Nation," *Current History* (January 2001), 33-39.
9. See Saban Kardaş, "Turkey and the Iraqi Crisis: JDP between Identity and

Interest," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 306-333. Fikret Bila, *Sivil Darbe Girişimi ve Ankara'da Irak Savaşları* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2003), pp. 42, 43.

10. For the dissent against the soft policies of Özkök, see Mustafa Balbay, "Genç Subaylar tedirgin," *Cumhuriyet*, May 23, 2003. Özkök defended its policies by organizing a press conference; see "TSKda görüş ayrılığı yok," *Radikal*, April 14, 2004.

۱۱. یکی از دلایل کلیدی رأی مخالف بسیاری از نمایندگان اسلام‌گرا، در کنار نمایندگان طرفدار بارزانی در حزب عدالت و توسعه، به لایحه اول مارس، امکان گسترش نقش ارتش و اعلام شرایط اضطراری در نواحی مرزی ترکیه و عراق بود. به عنوان مثال، احمد داوود اوعلو به تلویزیون سی‌اِن‌اِن ـ ترک گفته بود: «با اجازه دادن ورود نیروهای آمریکایی، ما ناگزیر به اعلام شرایط اضطراری در جنوب شرقی ترکیه بودیم، که خود می‌توانست برای مناسبات ما با اتحادیه اروپایی مشکل‌ساز باشد.» (۱۶ فوریه ۲۰۰۴).

12. Hasan Cemal, "Başbakan Erdoğan'dan Amerika yolunda Komutanlara Mesajlar: İrtica diye Bir Tehdit Yok," *Milliyet*, October 1, 2006.

13. For the statements of İlker Başbuğ, see http://www.kkk.tsk.mil.tr/BasinHalklaIliskiler/BasinAciklama/DiyarbakirBasin Aciklama.doc.

14. Ilhan Uzgel, "Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele," *Mülkiye*, 252 (2006), 69-84.

15. Foreign Minister Gül argued that the PKK received not only military support from Iraqi groups under US occupation but also training and new military tactics from the Iraqi resistance and some Kurdish *peshmergas*. *Hürriyet*, June 14, 2007.

16. Interview in Ankara on April 12, 2007. Nihat Ali Özcan and I interviewed a total of 12 high-ranking security and civilian bureaucrats in April 2007. Some of the findings are published in "Political Crisis in Turkey: The Conflict of Political Languages," *Middle East Policy*, 14:3 (Fall 2007), 118-135. The interviews were conducted in a face-to-face format in Ankara. All interviewees agreed to be quoted, subject to anonymity.

17. Rusen Cakir, http://ntvmsnbc.com/news/275733.asp; Ahmet Insel, "Neofeodal devlette ilerlerken," *Radikal II*, March 4, 2007. For more on the military vs. Turkish police force, see: http://www.tsk.mil.tr/10_ARSIV/10_1_Basin_Yayin_Faaliyetleri/ 10_1_7_Konusmalar/2006/harpakademilerikonusmasi_02102006. html

18. Cemil Cicek, the minister of Justice, became the main target of the Gülen community because of his support for the anti-terror law. For more on the reaction of the military, see *Cumhuriyet*, April 9, 2007; Ahmet Hakan, "Cemaat, ey cemaat," *Hürriyet*, April 2, 2007; Ahmet Hakan, "Cemaat diyor ki: O bakan bize düsman," *Hürriyet*, April 4, 2007.
19. These accusations spread around the websites. See critical responses to these rumors: Mehmet Yılmaz, *Hurriyet*, March 6, 2006; Bekir Coskun, *Hurriyet*, March 7, 2006.
20. See the full indictment, http://www.milliyet.com.tr/sabitimg/06/gazete/siyaset/semdinliiddianame.pdf
21. Mehmet Yılmaz, *Hürriyet*, March 7, 2007.
22. The etymological definition of *mazlum* means "oppressed," "tormented," or "wronged." A *mazlum* is someone who has been subject to a grave injustice. In Islam, the Prophet Muhammad's grandson Imam Hussein, the son of Ali, is the archetypal epitome of a *mazlum*.
23. Many ex-parliamentarians such as AKP's Adana MP Abdullah Çalışkan claim their vote was due to the April 27 memorandum of the military and the meeting between Erdoğan and Büyükanıt on May 5, 2007, at the Dolmabahçe Palace. Former MP Ersönmez Yarbay of Ankara, who has always been in favor of democratic processes within the AKP, explains the major transformation of the list as a reflection of a region-based solidarity network (*Milliyet*, June 7, 2007).
24. Yalçınbayır said "The AKP won the 2002 election with a platform that stressed three 'Ys': *Yoksulluk* (Poverty), *Yasaklar* (Restrictions), and *Yolsuzluk* (Corruption). Now we need to add five more 'Ys' to describe the party: *Yozlaşma*, *Yandaşlık* (Clientalism), *Yagcıkık*, *Yiyicilik* (Bribery), *Yobazlık* (Religious Fanaticism)" (*Radikal*, June 8, 2007). According to Kenan Camurcu, a leading analyst of Islamic politics, "Erdogan could not allow some 'native' politicians to criticize his policies, and he preferred to bring 'guests' such as Ertuğrul Günay into the party to give the impression that the party is inclusive. But he does not want to lose his authoritarian control" (interview with Camurcu, June 8, 2007).
25. The AKP included a number of prominent leftist politicians such as Ertuğrul Günay, Zafer Üskül, Haluk Özdalga, Erdal Kalkan and Ayşenur Bahçekapılı; two prominent Alevi intellectuals Reha Çamuroğlu and Hüseyin Tuğcu; some singers and businessmen (Zafer Çağlayan, Osman Yağmurdereli); and wrestler Hamza Yerlikaya - as a way of becoming a party of the center.

26. The Armenian Patriarch Mesrob II Mutafyan told *Der Spiegel* that the "Armenians will vote for the AKP," *Yeni Şafak*, June 4, 2007.
27. Bekir Ağırdır, "Seçmenin röntgeni I," *Radikal*, July 25, 2007.
28. On the mobilization of the Gülen networks in Kurdish provinces, see Altan Tan's interview in *Milliyet*, July 30, 2007.
29. Hilmi Özkök, a retired Chief of the General Staff, shared his concerns over a number of issues with Fikret Bila, *Milliyet*, October 1-5, 2007.
30. Mehmet Altan, one of the proponents of the Second Republic debate, defines the term thus: "The Republic which was founded in 1923 has no democratic and pluralist qualities; sovereignty belongs not to the people but to the bureaucracy and the military; and its understanding of a statist economic system turned into a 'robbery system.' Therefore, the Republic should be democratized and the political structure should go into a period of restructuring. This is the core of the notion behind the Second Republic. What does it suggest? It seeks to transform bureaucratic polity into a democratic system. This means reducing the role of the state in the economy, developing a transparent political and economic system, and giving more control to tax payers. It especially means the removal of the military's control over the regime, and restructuring the state into a productive and democratic regime, with the participation of all social groups" (*The Turkish Daily News*, September 28, 2007).
31. For Bumin's interview, see *Hürriyet*, September 17, 2007.
32. The *New York Times*, June 1, 2007.
33. See Şerif Mardin's interview in *Vatan*, May 15, 2007.

برآیند:

پایان حاکمیت دوگانه و زبان سیاسی پیوندی[1]

انقلاب آرام ترکیه دو تحول بنیادین در بطن خود دارد. دومین پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه و گزینش عبدالله گل به‌عنوان رئیس جمهور، نشانه‌ای از کاهش اقتدار ارتش و پایان حاکمیت دوگانه یا «دولت‌های موازی» در ترکیه است. افزون بر آن زبان اخلاقی نوینی نیز در عرصهٔ سیاست تکامل یافته که تا حد زیادی محصول گفتمان جهانی حقوق بشری و متضمن بازتعریف مفاهیم حکومت، هویت، سکولاریسم و جامعهٔ سیاسی در سایهٔ چهار دگردیسی هم‌پیوند است. این دگردیسی‌ها ماهیت اقتصادی (ایجاد شرایط بازار)، ایدئولوژیک (به هنگام شدن ارزش‌ها و اندیشه‌های اسلامی)، اجتماعی (توسعهٔ شهرنشینی، آموزش عالی و ارتقای تحرک اجتماعی) و سیاسی (دموکراتیزاسیون حکومت و تعمیق جامعهٔ مدنی) دارند و در این تحول انقلابی دخیل‌اند. اصلاحات اقتصادی نولیبرال تورگوت اوزال و اصلاحات سیاسی با هدایت اتحادیهٔ اروپایی مستلزم یک دگردیسی ایدئولوژیک ــ به‌خصوص بازتفسیر اندیشه‌ها و هنجارهای اسلامی برحسب نیازهای بورژوازی جدید ــ بود. دگردیسی اقتصادی نیز بر همهٔ بخش‌های جامعه، به‌خصوص گروه‌های اسلامی محافظه‌کار حاشیه‌نشینی که ارزش‌ها و

---

1. creole

هنجارهایی متفاوت از بخش‌های مدرن (سکولار) جامعه و نهاد کمالیستی دارند، اثرگذار بوده است.(۱) ترکیه فراگردهای دوگانه و مقارن یکپارچگی و قطبی شدنی را از سر گذرانده که در آن با وجود کاهش فاصلهٔ بین شهر و روستا از سویی، و حکومت و بخش بزرگی از توده‌های محافظه‌کار از دیگر سو در مسیری دموکراتیک، سکولارترین بخش جامعه و جامعهٔ سیاسی کردی از حکومت فاصله گرفته و نسبت به آن احساس بیگانگی دارد. شکاف فزایندهٔ سیاسی ـ اجتماعی در بطن جامعه، دستیابی به یک اجماع ملی را دشوارتر، اگر نه غیرممکن ــ می‌سازد. ترکیه برخلاف بسیاری از کشورهای خاورمیانه، دگردیسی‌های اقتصادی و اجتماعی را، در کنار دگردیسی‌های ایدئولوژیک و سیاسی، تجربه کرده است. دگردیسی کاپیتالیستی، در میدان جنگ افکار عمومی، رودرروی برداشت کمالیستی از مدرنیزاسیون، ملت، سکولاریسم و اعمال حاکمیت پیروز شده است. مناقشه بر سر ارزش‌ها و هویت‌ها میان بورژوازی و بقیهٔ جامعه کم‌تر شده و بورژوازی با اعمال ارزش‌ها و هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی درکسوت عامل اصلی تحول سیاسی پا به میدان گذاشته است. گرانیگاه اقتدار اجتماعی و سیاسی نیز، در پرتو سیاست‌های اقتصادی نولیبرال اوزال و اصلاحات اتحادیهٔ اروپایی، از دیوان‌سالاری نظامی ـ غیرنظامی به ائتلاف مدنی به رهبری بورژوازی منتقل شده است. بورژوازی نو به این ترتیب نقش یک تسمهٔ نقاله را، بین بخش محافظه‌کار (دینی) جامعه و ساختار رو به تحول سیاسی ایفا می‌کند. همراهی ایده‌های بازار و ارزش‌های دینی خود نمود پویایی شیوه‌های نوین تفکری است که به ذهنیت توده‌ها نسبت به مشروعیت نظم موجود سامان می‌دهد. بورژوازی نوخاسته و نیروهای اجتماعی سنّتی بر یکدیگر تأثیر مشترک و متقابل دارند که تجدید ساختار چشم‌انداز سیاسی کشور محصول آن است.

پیوندهای نظامی ـ غیرنظامی: پایان حاکمیت دوگانه

در دوران تکوینی مصطفی کمال آتاتورک، کمالیسم چارچوبی برای بنیان ملت ـ دولت مدرن ترکیه از طریق ایجاد شبکه‌های مردمی بود و نخبگان جمهوری هدایت این مأموریت را برعهده داشتند. در سال‌های ۱۹۵۰ نظامیان کوشیدند تا تحت‌عنوان «پاسداران» کمالیسم، دربرابر سیاست‌های انتخاباتی کسب مشروعیت کنند. برعهده‌گیری چنین نقشی عنصر اصلی اقتدار ارتش و توجیهی برای مداخلات مداوم آن در سیاست بوده است. همانگونه که سنّت اسلامی به حزب عدالت و توسعه تعلق دارد، کمالیسم نیز ایدئولوژی مقدّس نهاد نظامی محسوب می‌شود. دیوان‌سالاری غیرنظامی نیز زیر چتر ارتش، بیش‌تر پای‌بند محافظت از کمالیسم بوده تا تحکیم دموکراسی، و کمالیسم را به کیش نوین طبقهٔ حاکم مبدل ساخته است. دو قدرت سیاسی و حکومتی در ترکیه کانون‌های مشخص دارند که در این میان قدرت حکومتی مشروعیت خود را از راه نقش‌آفرینی به‌عنوان «پاسدار» خود خواندهٔ کمالیسم کسب کرده است. وابستگی کمالیست‌ها به کمالیسم چه‌بسا بیش از باور واقعی به آن نشئت گرفته از مشروعیتی باشد که از این راه کسب می‌کنند.

مصطفی کمال و عصمت اینونو، بنیان‌گذاران ترکیه هر دو ژنرال بودند و درنتیجه ارتش را به شریک دست اول خود در تأسیس و پایداری وحدت کشوری سکولار با برنامه‌ای اصلاحی و گرایشی اروپایی مبدل کردند. به‌این ترتیب حاکمیت در ترکیه بین دو بخش انتخابی و انتصابی ـ نهاد نظامی و دیوان‌سالاری غیرنظامی ـ تقسیم شده و گروه اخیر با برخورداری از توان اثرگذاری بیش‌تر بر پارلمان و قواعد عملی دموکراسی در مورد مشروعیت یا عدم‌مشروعیت ملاحظات دیگران تصمیم‌گیرنده بوده است. در دولت‌های پیشین مقامات انتصابی هیچ‌گاه دربرابر عموم مسئولیتی نداشتند و مشروعیتشان به سادگی از راه «محافظت از ایدئولوژی کمالیستی» کسب می‌شد. آنان به‌عنوان پاسداران ایدئولوژی حکومت، و نیز پاسدار قدرت و

جایگاه خود ـ از جمله از طریق اعمال نفوذ در رسانه‌ها، ارتش و قوهٔ قضاییه ـ همواره در تلاش برای هدایت دولت منتخب در محدودهٔ ایدئولوژی حکومتی بودند. هدف آنان مراقبت از حکومت و ایدئولوژی آن در برابر عامهٔ مردم و سیاستمدارانی بود که به شیوهٔ دموکراتیک انتخاب شده بودند. این گروه انتصابی خود تعیین‌کنندهٔ «رسالت دفاعی و حفاظتی» خود در قبال کمالیسم بودند و چون روحانیون شورای نگهبان در کشور همسایه، ایران، که رسالتشان در چارچوب اسلام شیعه توجیه می‌شود، حدومرز دولت منتخب را ترسیم می‌کردند. در ترکیه نیز همین توجیه به نام مصطفی کمال و در چارچوب فرآیندی با برچسب غربی شدن صورت می‌گرفت. دوگانگی حکومت با تغییرات قانون اساسی سال ۲۰۰۴ که با پشتیبانی نیروهای محلی به‌خصوص ائتلاف استانبول و بورژوازی آناتولیایی، انجام شد، پایان یافت.

پایان یافتن اقتدار ارتش محصول دو رویداد هم‌پیوند بود. ارتش در پی کودتای نرم ۱۹۹۷ و در اثر اعمال سیاست‌های سختگیرانه علیه گروه‌های مسلمان و نیز ظهور بارز نهادهای اسلامی در سپهر عمومی پایگاه قدرت توده‌ای خود ـ متدینین سنّی ـ را از دست داد.(۲) افزون بر آن، موازین کپنهاک نیز آشکارا متوقع کاهش نقش ارتش در ساختار سیاسی حکومت بود. بعد از کودتای ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷، مسلمانان محافظه‌کار مشکوک به اروپا یک‌شبه مبدل به دوستداران اروپا شدند.(۳) بسیاری که به نتیجه رسیده بودند که نیروهای داخلی منابع و توان لازم برای برچیدن اقتدار ارتش را ندارند، موازین کپنهاک را تنها راه مقابله با این قدرت و بالمآل محملی برای ایجاد فضای سیاسی فراخ‌تر در جهت تحکیم دموکراسی، حکومت قانون و پاسداری از آزادی‌های فطری شناختند. در حال حاضر، می‌توان ظهور ترکیه‌ای دموکراتیک و در سایهٔ آن توسعهٔ آزادی‌های سیاسی را مشاهده کرد. پارلمان ترکیه از سال ۱۹۹۹ هفت بستهٔ اصلاحی عمده و قوانینی را در راستای هماهنگ‌سازی اعمال موازین کپنهاک از تصویب گذرانده است.(۴)

برداشت کمالیستی (ارتش) از حکومت و جامعه تا حد زیادی بر قانون اساسی سال ۱۹۸۲ سایه انداخته بود. فلسفهٔ بنیانی قانون اساسی نیز بیش‌تر بر تداوم بخشیدن به اقتدار حکومت و محافظت از آن دربرابر تعارضات ایدئولوژیک جامعه استوار بود تا پاسداری از حقوق مدنی و درنتیجه توانمندسازی جامعه دربرابر حکومت. قانون اساسی از هر فرصتی برای تثبیت اقتدار حکومت سود جسته و حقوق و آزادی‌ها را در قالب‌هایی بسته تعریف کرده بود. این قانون همچنین از راه ایجاد «حوزه‌های حفاظت شده» برای ارتش بر قدرت آن افزوده و نیز راه‌های برون‌رفت مطمئنی برای نظامیان ایجاد کرده بود. قانون اساسی هفت بار (در سال‌های ۱۹۸۷، ۱۹۹۳، ۱۹۹۵، دوبار در ۱۹۹۹، ۲۰۰۲ و ۲۰۰۴) اصلاح شد که تقریباً محور همهٔ این اصلاحات تحکیم حقوق فردی و حصر اقتدار حکومت به‌طور اعم و ارتش به‌طور اخص بود.

پارلمان در پاسخ به الزامات اتحادیهٔ اروپایی، نه بستهٔ اصلاحی را، تحت عنوان «قوانین انطباق»، از تصویب گذراند. بستهٔ اصلی در سال ۲۰۰۱ در حوزهٔ حقوق اساسی تصویب شد و رویکرد کلی به این حقوق را، از طریق لغو محدودیت‌های اعمال شده بر آزادی و امنیت فردی، حریم زندگی خصوصی، حریم ارتباطات، آزادی اقامت و مسافرت، آزادی بیان، آزادی مطبوعات و حق دسترسی به محاکمهٔ منصفانه دگرگون کرده و در مواردی مجازات اعدام را نیز محدود ساخت. به‌عنوان مثال، با حذف عبارت، «زبان ممنوع در قانون» در مادهٔ ۲۶ قانون اساسی ۱۹۸۲، متضمن ممنوعیت استفاده از زبان کردی (زبان مادری میلیون‌ها خانواده در ترکیه)، پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به زبان کردی مجاز و نیز آزادی‌هایی در استفاده از این زبان داده شد. در سال ۲۰۰۲ نیز، پارلمان مادهٔ ۳۱۲ قانون مجازات عمومی را که اشاره به مجازات «تحریک مردم به خصومت» از راه زبان و قلم داشت اصلاح و آن را به «اختلال در نظم عمومی» مقید ساخت. در سال ۲۰۰۳ «جرایم فکری» از این بسته اصلاحی حذف شد. مهم‌ترین اصلاحیه با

هدف تقویت جامعهٔ مدنی در سال ۲۰۰۴ تصویب شد که قانونی کاملاً جدید (به شمارهٔ ۵۲۲۷۱) در رابطه با انجمن‌ها و در واقع پیشرفته‌ترین قانون ترکیه در این حوزه بود. این قانون تقریباً کلیهٔ موانع بر سر راه تأسیس، فعالیت و ایجاد ارتباطات مالی در داخل یا خارج از کشور را مرتفع ساخت. موارد یاد شده گام‌هایی اساسی در زمینهٔ آزادسازی جامعهٔ مدنی از قید نظارت حکومت محسوب می‌شدند و آزادی عمل سازمان‌های غیردولتی مردم نهاد را در پیشبرد برنامه‌های خاص خود تأمین می‌کردند.

مهم‌ترین تحول قانونی در حوزهٔ مناسبات نظامیان ـ غیرنظامیان رخ داد. ارتش به دلیل نقش نظامیان در ترکیه به‌عنوان بانیان و پاسداران جمهوری و حامیان فراگرد مدرنیزاسیون، همچنان معتمدترین نهاد است. فساد گستردهٔ سیاست‌مداران غیرنظامی، شبکهٔ اطلاعاتی به‌هنگام ارتش و موفقیت‌های آن در جنگ علیه پ‌ک‌ک نیز بر اعتبار آن در اوایل سال‌های ۱۹۹۰ افزود. دموکراسی ترکیه به این ترتیب همواره در سایهٔ اقتدار ارتش پیش رفته است.

با همهٔ این تغییرات، مناسبات نظامیان و غیرنظامیان به‌طور کامل با مناسبات مشابه در کشورهای عضو اتحادیهٔ اروپایی سازگار نیست. بسیاری از تحلیل‌گران معتقدند که مشکل اصلی در این زمینه بیش‌تر به سیاست‌مداران غیرنظامی مربوط می‌شود تا نظامیان. سیاستمدارانی که در سایهٔ فراگرد خاص اجتماعی شدن[1] و چهار مداخلهٔ نظامی (۱۹۹۸، ۱۹۸۰، ۱۹۷۱، ۱۹۶۰) قبل از هر سیاستگذاری عمده‌ای در حوزهٔ داخلی یا خارجی خود را ملزم به‌کسب تأیید نظامیان می‌دانستند. ارتش در جریان اولین کودتای نظامی حقوق و امتیازات ویژه‌ای برای خود قائل شد که تأسیس شورای امنیت ملی از آن جمله بود و به یاری آن قادر بود سیاست‌های دولت‌های غیرنظامی را طراحی و راهبری کند. قانون اساسی سال ۱۹۶۱ ریاست ستاد مشترک را از وزارت دفاع ملی جدا کرده و به دفتر نخست‌وزیر منتقل نمود و در نتیجه این

1. socialization

مقام را در سلسله مراتب نظام جابه‌جا کرد. ارتش همچنین بعد از کودتای ۱۹۷۱ دادگاه عالی اداری ارتش را به‌وجود آورد تا تصمیمات خود را خارج از حوزهٔ صلاحیت دادگاه‌های غیرنظامی قرار دهد. دادگاه‌های امنیتی کشور نیز اختیار استفاده از افسران نظامی را در داوری‌های حوزهٔ جرایم علیه امنیت کشور داشتند. به‌علاوه، هزینه‌های نیروهای مسلح نیز از نظارت قضایی دیوان محاسبات معاف بودند. در قانون اساسی ۱۹۸۲ تحول عمدهٔ دیگری در توسعهٔ امتیازات ویژهٔ ارتش صورت گرفت که در اثر آن رئیس کودتا ــ رئیس ستاد مشترک ــ از طریق رفراندوم قانون اساسی عهده‌دار ریاست جمهوری کشور شد. هر چند قانون اساسی اجازهٔ انتخاب رئیس جمهور را به پارلمان داده بود، مادهٔ ۱ انتقالی استثنایی مبنی بر نصب رئیس کودتا به‌عنوان رئیس جمهور برای یک دورهٔ هفت ساله قائل شد. وظیفهٔ اصلی ژنرال اِوِرِن ادارهٔ کشور در مرحلهٔ انتقال به دولت غیرنظامی و نیز محافظت از قانون اساسی ۱۹۸۲ بود. قانون اساسی یاد شده مقام ریاست جمهوری را با تأسیس شورای نظارت کشور که اختیار نظارت بر قانونیّت حکومت را داشت تقویت کرد. قانون اساسی ترکیب شورای امنیت ملی را با افزودن شمار اعضای نظامی آن و برتری دادن تصمیمات شورا بر تصمیمات کابینه تغییر داد. بنا به مادهٔ ۱۱۸ قانون اساسی:

> شورای امنیت ملی متشکل از نخست‌وزیر، رئیس ستاد مشترک، وزرای دفاع ملی، کشور و امور خارجه، فرماندهان ارتش، نیروی دریایی و نیروی هوایی و فرماندهٔ کل ژاندارمری است و ریاست آن را رئیس جمهور برعهده دارد... شورای وزیران برای تصمیمات شورای امنیت ملی در رابطه با موازینی که از نظر این شورا به منظور حفظ موجودیت و استقلال کشور، تمامیت و تجزیه‌ناپذیری آن و صلح و امنیت جامعه ضروری به‌نظر برسد، اولویت قائل خواهد شد.

قوانین نه‌گانهٔ انطباق شماری از حقوق و امتیازات ویژهٔ ارتش را لغو کرد. در سال ۱۹۹۹ پست قاضی نظامی از دادگاه امنیت کشور حذف شد. اصلاحیهٔ سال ۲۰۰۱ تغییرات عمده‌ای در مادهٔ ۱۱۸ داد که به تشکیلات شورای امنیت ملی مربوط شد و در نتیجه آن ترکیب شورا از طریق عضویت معاون نخست‌وزیر و وزیر دادگستری و بالا بردن شمار اعضای غیرنظامی در آن دگرگون گردید. وظیفهٔ شورای امنیت ملی نیز بازتعریف شد:

> شورای امنیت ملی ملاحظات خود را در خصوص تصمیمات مشورتی اتخاذشده در اختیار هیئت وزیران قرار داده و هماهنگی لازم را در رابطه با تدوین، اتخاذ و اعمال سیاست امنیت ملی کشور انجام خواهد داد ...

در نتیجه این تغییر از اهمیت تصمیمات شورا کاسته شده و جلسات آن به هر دو ماه یک بار محدود شد. قانونی تازه نیز در این رابطه (شمارهٔ ۴۹۶۳) در اوت ۲۰۰۳ به اجرا گذارده شد و با ایجاد تغییراتی در ساختار و وظایف شورا، آن را به‌عنوان نهادی مشورتی تعریف کرد. امتیاز ویژهٔ معافیت هزینه‌های ارتش از نظارت قضایی دیوان محاسبات نیز با تصویب بستهٔ هفتم دموکراتیزاسیون در سال ۲۰۰۴ لغو گردید. در سال ۲۰۰۳ نیز از طریق بستهٔ انطباق، نمایندگان شورای امنیت ملی از شورای نظارت بر سینما، ویدئو و موسیقی حذف شدند و با اصلاحیهٔ قانون اساسی ماه مه سال ۲۰۰۴ نمایندهٔ ارتش از شورای عالی آموزش نیز کنار گذاشته شد.

آیا مفهوم این تغییرات برچیده شدن استیلای ارتش است؟ آیا حذف حقوق و امتیازات ویژهٔ ارتش مفهوم دموکراتیزه شدن سیاست را در خود دارد؟ ارتش به دلیل نقش‌آفرینی نظامیان در تأسیس جمهوری و مقابله با تهدیدات امنیتی خارجی علیه کشور، همواره چون دولتی در دل دولت عمل نموده و هدف پاسداری از ملت ـ دولت سکولار و وحدت کشور را دنبال کرده است. بر اساس مفصل‌ترین و جامع‌ترین بررسی عمومی انجام شده در این باره، توسط چارگوگلو و توپراک، پنجاه‌ونه درصد مردم از این باور

که ارتش «می‌تواند هر زمان که لازم باشد از دولت غیرنظامی انتقاد کند،» حمایت می‌کنند.(۵) تغییرات قانونی یاد شده از آن‌جا که قدرت ارتش بیش از قانونی بودن منشأ اجتماعی ـ تاریخی دارد، و نیز در چارچوب تغییرات فرهنگ نظامی ـ غیرنظامی، معنا و مفهوم بیش‌تر پیدا می‌کند. در حال حاضر با انتقال نقش هدایت و رهبری از ارتش به بورژوازی جدید و رو به رشد، این بورژوازی خود به عامل نوین تغییر در ترکیه مبدل شده است. طبقهٔ تازه‌ای از روشنفکران، برخوردار از پشتوانهٔ مالی بورژوازی و فارغ از پیوندهای دولتی، نقش مهمی در فراگرد بازتعریف زبان سیاسی در ترکیه بر اساس گفتمان‌های جهانی حقوق بشر، دموکراسی و اقتصاد آزاد، ایفا می‌کنند. در مجموع مردم در حال حاضر نه مقهور سرنوشت خود که معمار آن هستند. آن‌ها دیگر مایل نیستند حکومت آن‌ها را تعریف کند و خود قصد تعریف حکومت را دارند. ترکیه در تکاپوی دستیابی به یک قرارداد نوین اجتماعی و عبور از فلسفهٔ عام و جامد کمالیستی است و مهم در این فراگرد بازتعریف نقش دین و ارتش است. آرای اخیر دادگاه اروپایی حقوق بشر و تأکید آن بر ماهیت سکولار جمهوری در برابر اسلامی شدن احتمالی حکومت و همچنین بسط آزادی‌های سیاسی و حقوق فردی، بستر لازم برای این قرارداد جدید اجتماعی را در جامعهٔ ترکیه فراهم ساخته است.

زبان سیاسی جدید

دوّمین دگرگونی روی داده در ترکیه مفهوم‌سازی نوین در واژگان سیاسی این کشور است که مفاهیم سیاست، ملت، سکولاریسم، اخلاق و حکومت، و فراتر از آن‌ها را، دربر دارد. در بنای ترکیه‌ای نوین، اندیشه‌ها نقشی مهم ــ هم‌تراز طبقهٔ اقتصادی نوخاسته ــ ایفا کرده‌اند و بورژوازی جدید نیز پشتیبانی مادی لازم برای تبلور آن‌ها را فراهم ساخته است. تکامل اسلام سیاسی نیز روایتی است از حمایت این طبقهٔ نوین از آن، و توانایی این طبقه در اعمال نظر در عرصهٔ سیاسی. بورژوازی جدید ابتدا با پشتیبانی از حزب

رفاه دگردیسی درونی این حزب را سامان داد و نهایتاً به حمایت گل ـ اردوغان برخاست. در فرآیند بازتعریف واژگان سیاسی ترکیه ـ محصول همیاری بین اقتصاد، سیاست و روشنفکران ـ توصیف مفاهیم نوین ملت، حکومت، سکولاریسم، غربی شدن و امنیت در چارچوب موج جدید جهانی شدن و، مهم‌تر از همه، الزامات موازین کپنهاک صورت گرفته است. مهم‌ترین انقلاب در سطح ذهنیت‌ها رخ داده و گروه‌های جدید ذینفع در بطن آن، با حمایت نهادین اتحادیهٔ اروپایی، تحکیم آزادی‌های فطری و پاسداری از مفاهیم نوین خود را دنبال می‌کنند. دگرگونی عمدهٔ دیگر در حوزهٔ بازتعریف حکومت رخ داده است. حکومت پیش از آن مفهومی نیمه مقدس بود که در آن ملت ترک و اسلام در خدمت حکومت تعریف می‌شدند. این مفهوم اما دگرگون شده و حکومت نیز در زمرهٔ مجموعه نهادهایی قرار گرفته که می‌بایست کمر به خدمت مردم ببندد و از ساختارهای ارزشی جامعه پاسداری کند.

حامیان حزب عدالت و توسعه مایل نیستند این حزب خود را در چارچوب ملاحظات و نیازهای مرکزیت سیاسی تعریف کند. آنان خود با ارائهٔ تعریفی از ارزش‌های ذاتی مرکزیت اجتماعی، خواهان تلاش حزب در راستای بازسازی مرکزیت سیاسی هستند. سیاست‌ورزی در ترکیه همواره ابزاری برای ابلاغ تصمیمات دیوانی به مردم تلقی شده و نه ابزاری برای تبیین ادعاها و مطالبات اجتماعی آنان. پاسداری از اقتدار حکومت و تحکیم آن همواره در کانون مباحث سیاسی ترکیه قرار داشته و ملت در این میان دنباله‌ای از حکومت تعریف شده است. در ترکیه رایج است که می‌گویند: «خداوند از حکومت و ملت محافظت کند.» احزاب مخالف در رصد فعالیت‌های حکومت بیش از منافع اجتماعی، منافع حکومت را در نظر دارند. سیاست‌ورزی هر چند به‌عنوان کشمکشی میان نیروهای مدرنیته و بنیادگرایی دینی معرفی می‌شد، ابزاری نخبه‌محور برای پیشبرد فراگرد حذف و شمول در نظام به‌حساب می‌آمد. عدنان مندرس و تورگوت اوزال بودند که نخستین بار درصدد بازتعریف سیاست‌ورزی به‌عنوان ابزاری برای توانمندسازی

مردم در برابر حکومت برآمدند و اسلام‌گرایی را به‌جای کمالیسم، حاشیه را به‌جای متن، مترقی را به‌جای سنّتی نشاندند و سیاست‌ورزی آزاد، با هدف متوازن‌سازی جامعه، حقوق فردی و حقوق فرهنگی اقلیت‌ها را در برابر سیاست بسته و ناشکیبا قرار دادند. اردوغان نیز، در شرایط غلبهٔ نیروهای بازار و خیزش بورژوازی جدید، با تأکیدی بر بازار به‌عنوان الگویی از تعامل میان سیاست و جامعه، مفهوم «سیاست کارآفرینانه»[1] را مطرح کرد. از نگاه او فراگرد رشد اقتصادی نیروی قوام‌بخش جامعه است که بنا دارد سطح زندگی را ارتقا دهد و نظام اخلاقی نوینی به‌وجود آورد.

اخلاق کارآفرینانه

در جامعهٔ ترکیه و بازارگرایی خاص آن جابه‌جایی عمده‌ای در حوزهٔ اخلاق دیوان‌سالارانه از یک سو، و اخلاق کارآفرینانه از سوی دیگر رخ داده است. تا همین اواخر، اخلاق عمومی در چارچوب دکترین کمالیستی تعریف می‌شد که در سخنرانی‌های مصطفی کمال به‌خصوص سخنان **نوتوک** وی تکامل یافته بود و در آن همه در برابر حکومت و ملت مکلف بودند.(۶) تکلیفی که می‌بایست از طریق خدمت به ارتش ادا شود. با خدمت نظامی، «پسرها» به «مردان» و «فرزندان ملت» مبدل می‌شوند. عشق به میهن، شرف ملی، استقلال، پیشبرد مصالح جمعی و از خودگذشتگی اصول کلیدی اخلاق عمومی کمالیستی هستند. ترک کسی است که حکومت و کشورش را دوست بدارد و منافع خود را فدای مصالح کشور کند. در گفتمان عمومی، ملت همواره هم‌سنگ ارتش، و اخلاقیات ارتش اخلاقیات ملت قلمداد می‌شود.

دوّمین سنگ بنای مهم اخلاقیات عمومی مبارزه علیه دشمنان داخلی (گروه‌های قبیله‌ای، قومی، جناحی و دینی) و خارجی (قدرت‌های استعماری اروپایی) حکومت و ملت است. هدف درونی کردن شیوه‌ها و رفتارهای

1. entrepreneurial politics

اروپایی در فراگرد متمدن شدن است. با این اوصاف، اخلاق کمالیستی ـ استوار بر پایهٔ تقابلی دوسویه بین واپسگرا و پیشرو، عام و خاص، دینی و سکولار و امت و ملت ـ درصدد بود تا دینداران را به‌عنوان واپسگرا و دشمنان ملت ـ دولتی سکولار و مدرن جلوه دهد. در گفتمان کمالیستی دو نگاه متعارض نسبت به اروپا وجود دارد. نگاه نخست اروپا را تحسین می‌کند و نگاه دوّم از آن متنفر است! تصویر نخست از اروپا سکولار، مدرن و گسسته از تأثیرات دینی است. این دیدگاه سکولاریسم را راهی برای اروپایی شدن می‌داند. تصویر دوم اما اروپا را استعمارگر، توسعه‌طلب، مسیحی و حریص می‌پندارد. کمالیست‌ها از بالندگی اسلامی لیبرال و خمیرمایهٔ دینی ـ عاطفی جامعهٔ ترکیه غافل بودند. گفتمان ناسیونالیستی آنان به ایجاد فرهنگی عمومی کمک کرد که مبلغ حذف مخالفان تعریف رسمی از ملت بود، و حتی ابراز انزجار نسبت به آنان را ترویج می‌کرد. کمالیست‌های سکولار در عین توفیق در تأسیس برخی نهادها، در طراحی یک بنیان هنجاری (دینی یا فلسفی) نرمش‌پذیر و مناسب برای حکمرانی ناکام ماندند. کمالیسم هرگز روشی فرد ـ محور در حوزهٔ اندیشهٔ انتقادی یا سازوکاری استوار بر خویش‌آزمایی ابداع نکرد و تنها از مردم خواست تا به نام پیشرفت مطیع حکومت و دنباله‌رو آن باشند. کمالیسم، با قصد شکل‌گیری شهروندانی فعال، جایی برای حیات درونی یا خویشتن‌نگری، به‌عنوان الزامات فرهنگ دموکراتیک، باقی نگذاشته و نخبگان و ناب‌اندیشان نظم کمالیستی خود را مسئول سامان‌دهی همهٔ تضادهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی جامعه قلمداد کرده‌اند.

هر چند اخلاقیات جدید بیش‌تر مبتنی بر جمع‌گرایی است، باور به ثروتمند شدن و متبلور ساختن توان بالقوهٔ فردی، فراسوی تعلق خاطر به جماعتی بزرگ‌تر، در ذات اخلاقیات کارآفرینانه جایگزین شده است. شبکه‌های اسلامی از قبیل سلسله‌های صوفی و نورسی نقشی حیاتی در تجدید ساختار یک نظام سرمایه‌داری هماهنگ با اخلاقیات حرفه‌ای جدید دارند و در این راستا نه صرفاً تحول‌آفرین که انقلابی بوده‌اند. در این میان

نه فقط می‌توان شاهد دگردیسی ذاتی اسلام بود بلکه به چگونگی اثرگذاری این دگردیسی بر تکوین شبکه‌ها و نهادهای اجتماعی تازه، به‌خصوص شیوه‌هایی نوین برای دستیابی به نظم و رستگاری از طریق **منفعت**، پی برد. نقش‌آفرینان مسلمان در مسیر بازآفرینی جهان در سایهٔ دین قصد گام زدن در همهٔ وجوه زندگی را دارند.

در شرایط استیلای نیروهای بازار و کاستی اقدامات رفاهی دولت، شبکه‌های دینی تنها نقش‌آفرینان معتمدی هستند که اطلاعات به‌شدت موردنیاز برای توزیع اجناس و افکار را دارند. بسیاری از مؤمنان در سایهٔ تغییرات ساختاری نولیبرالیسم و در مواجهه با چالش‌های نو برای خلق زبانی جدید راغب، یا ناگزیرند، به‌جای تأسی از عادات کهن بر عقلشان تکیه کنند. ویژگی مهم بافت نولیبرال نهادی ساختن اصلِ رقابت در بطن نیروهای اقتصادی نو و کهنه، ایده‌ها، نظام‌های آموزشی، هویت‌ها و به‌خصوص نظام‌های اخلاقی است که خود فرصت لازم برای رقابت با سایر شیوه‌های زندگی و نظام‌های اخلاقی را برای شیوه‌های زندگی اسلامی فراهم می‌سازد. در زبان اخلاقی جدید مسلمان اسمی بودن کافی نیست و فرد می‌بایست برای بسط و پرورش اصول اخلاقی منبعث از اسلام و مقابله با چالش‌های جدید به یاری عقل خود به مسلمانی آگاه ــ به لحاظ سیاسی و اجتماعی ــ مبدل شود.

موازین نوین اخلاق کارآفرینی بر اهمیت پس‌انداز، کسب درآمد بیش‌تر و دست شستن از ذهنیت سنّتی «قناعت به اندک» و تمرکز صرف بر عبادات دینی تأکید دارند. اخلاقیاتی اجتماعی و تحمیل شده از بیرون ظاهراً اهمیتی بیش از اخلاقی درون‌زا یافته است که بنا به آن تغییر می‌بایست بیش از قیود اجتماعی متکی بر اخلاق درونی شده فردی باشد. ایمان ذاتی و جهان درونی خود سرچشمهٔ اخلاقی پرهیزگارانه است که در راستای خلق بهشتی در همین جهان و همین زمان و در پرتو خردپذیری دین و ابزارگرایی اخلاق فرآیند دگردیسی مهمی را طی می‌کند.

بازپنداری در ملیت

ترکیه در بازتعریف ملیت با مسئلهٔ دیگری نیز مواجه بوده است: کشمکش بین پلورالیسم، لیبرال دموکراسی و باور جمهوری (کمالیستی). در گفتمان کمالیستی همهٔ شهروندان ترکیه، هم به لحاظ قومی و هم ملی ترک محسوب می‌شوند. حکومت برای خلق این ملت موهوم از ابزارهای مختلف، از راه اقناع یا اجبار، سود جسته و لازمهٔ آن اعمال متمرکز اقتدار سیاسی، خصوصاً در حوزهٔ نظام آموزشی، بوده است.

از زمان تأسیس جمهوری ترکیه، کلیهٔ احزاب حکومت ـ مدار از تمرکزگرایی آن به قصد همسازی با مدرنیزاسیون، برنامه‌ریزی اقتصادی و ملت‌سازی حمایت کرده‌اند. تنها در دوران اوزال، این کشور یک تمرکززدایی نسبی را تجربه کرد. در حال حاضر نیز، در چارچوب سیاست‌های نو ـ لیبرال اقتصادی و فراگرد اروپایی، تمرکززدایی محدودی در بخش‌های مختلف چون شهرداری‌ها، آموزش، درمان و برنامه‌ریزی اقتصادی صورت گرفته است. در سال‌های ۲۰۰۰ گفتمان کمالیست جمهوری در واکنش به روند تمرکززدایی و نیز در مواجهه با ادعاهای هویتی اکراد، سیاست‌های چند فرهنگی را تهدیدی علیه وحدت و حاکمیت ملی دانسته است. بسیاری از کمالیست‌ها خصوصی‌سازی آموزش را فراگردی مشتق از زوال باور ملیت در جمهوری می‌دانند، که خود دلیلی مهم برای معارضهٔ آنان با فراگرد اتحادیهٔ اروپایی است. کمالیست‌ها با تلقی هم‌ترازی این فراگرد با زوال حاکمیت ملی، قصد دفاع از هویت و حاکمیت ملی، رودرروی نیروهای طرفدار جهان‌گرایی و نیز چند فرهنگی‌گرایی[1] را دارند. در واقع، باور جمهوری کمالیستی، با تأکیدی که بر «کل‌باوری»[2] و «شهروندی»[3] دارد، شناسایی اقلیت‌ها یا حقوق آنان ــ خصوصاً اکراد «غیرخودی» ــ را برنمی‌تابد. به باور نظامیان وحدت

---

1. multiculturalism
2. universalism
3. citizenship

ملی و تمامیت ارضی ترکیه به تجزیه‌ناپذیری و همگنی ملی آن وابسته است و جمهورمداران نیز مسئلهٔ کردی را همواره دغدغهٔ کشور و وحدت ملی دانسته‌اند.

فراگرد اتحادیهٔ اروپایی، در مواجهه با مناقشات جاری، چارچوبی برای بحث دربارهٔ هویت، حاکمیت، ملیت، عزت و رواداری فراهم می‌سازد و مسئلهٔ روسری نیز از همین منظر قابل‌بررسی است. در حال حاضر، همگرایی برخی نیروها، اعم از چپ و راست، بر سر مسائلی چون همگنی ملت و زوال حاکمیت قابل‌ملاحظه است. در این فضا، نه لاییسیسم[1] و نه ناسیونالیسم کمالیستی در زمرهٔ پیش‌فرض‌های جمهوری محسوب نمی‌شوند و خود به محورهای مورد مناقشه‌ای مبدل شده‌اند که باید بر سر آن جنگید. از نگاه کمالیست‌ها، ادعاهای هویت ـ محور اکراد، علوی‌ها و اسلام‌گراها تهدیداتی رودرروی ملیت‌اند که می‌بایست مهار شده و در قلمرو فردی محصور و منزوی باشند؛ در حالی که از ریشه‌های ژرف اجتماعی ـ اقتصادی این ادعاها و امکان‌ناپذیری شمول آن در حصار زندگی فردی غافل‌اند. کمالیسم که در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ باوری رهایی‌بخش محسوب می‌شد، طی چندین دهه، در مواجهه با واقعیت‌های اجتماعی و نیز متأثر از احساس ناامنی خاص خود، به موضعی اقتدارگرایانه غلطیده است. اکنون اما زمان به‌هنگام‌سازی و تجدید قرارداد اجتماعی فرا رسیده و جامعهٔ ترکیه برای گذار از بحران جاری می‌بایست به تأمل دربارهٔ باورهای ملیت، شهروندی و سپهر عمومی خود بنشیند.

در این مسیر می‌توان تلاش‌های فرهنگی، فردی و گروهی، برای دستیابی به عزت و کرامت را، تا آن‌جا که خدشه‌ای به حساسیت‌های مشترک گفتمان حقوق بشری و مشروعیت حکومت وارد نسازد، به رسمیت شناخت. گفت‌وگو و اقناع تنها راه رسیدن به این اجماع و دستیابی به یک قرارداد

---

۱. laicism، گرایش غیرمذهبی.

اجتماعی نوین است. آنان که هویت قومی کردی مشترک دارند می‌توانند هم ترک باشند (در مفهومی مدنی) و هم کرد (در مفهومی قومی). چنانچه اجماع بر سر ترک بودن، به‌عنوان یک هویت مدنی، دشوار باشد، می‌توان در مورد تکیه‌بر هویت «مسلمان سکولار» به‌عنوان یک ملات اجتماعی تأمل و بازاندیشی کرد ـ دقیقاً چون نقش اسلام در بوسنی یا مالزی (گرچه چنین مدلی تبعیضاتی علیه اقلیت‌های غیرمسلمان ترکیه نظیر یهودیان، ارامنه و جامعهٔ نسبتاً بزرگ لاادری آن در برخواهد داشت) از آن‌جا که تکیه بر هویت «مسلمان سکولار»، در چارچوب فراگرد سکولاریزاسیون نخبگان کرد، فراگردی آسان نیست، می‌بایست انگاره‌ای ایجاد شود که در آن ادعاهای هویت ـ محور کردی، علوی و اسلامی با رعایت شأن و عزت آنان مورد تصدیق و شناسایی باشد.(۷) این شناسایی اما نباید به تجزیهٔ جامعهٔ ملی منجر شود و حاصلی چون لبنانی شدن[1] داشته باشد. گونه‌ای از مدل‌های مدنی اروپایی (ناسیونالیسم مدنی فرانسوی یا حتی سوئیسی به‌عنوان مثال) نیز می‌تواند مدنظر قرار گیرد. پیشنهاد ویل کیملیکا با مشکلاتی که ما در حال حاضر در ترکیه با آن مواجهیم بی‌ارتباط نیست.(۸) وی معتقد است که افراد به دو نوع جامعه تعلق دارند: جامعهٔ سیاسی شهروندان (ترک) و جامعهٔ فرهنگی کردی (و سایر اقلیت‌ها) که مردم قادرند در آن با زبان، سنت و باور خاص خود، تا جایی که حساسیت‌های مشترک و حقوق دیگران را مخدوش نسازد، زندگی کنند. برای بسیاری از ترک‌ها دست شستن از اصول جمهوری سکولار، مساوات و شهروندی چندان آسان نیست. از این‌رو ایجاد نوعی پلورالیسم جمهور سالار[2] و لیبرالیسم روادار که هویت‌های قومی و دینی را به رسمیت بشناسد و نیز فردباوری لیبرال ـ متضمن آزادی شهروندانی فارغ از قیدوبند اوصاف «خودی» در شکستن حصار تعاریف ـ را تصدیق کند نیاز ترکیه است. تنها از این طریق می‌توان آرمان‌های عثمانی همبستگی جمعی و

---

1. Lebanonization

2. republican

روا‌داری مشترک را با آرمان جمهورسالارانهٔ شهروندانی متحد و برابر در چارچوب قانون آشتی داد.

زبان سیاسی پیوندی

در ترکیه یک زبان سیاسی «پیوندی» در پاسخ به برخی نقاط ضعف برهانی نهفته در قرائت کمالیستی از سکولاریسم، در حال ظهور است.(۹) در سالیان اخیر و در فضای تداوم نبرد مفهومی میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم، فرآیند دموکراتیزاسیون و توسعهٔ اقتصادی، از راه همسازی و تعدیل مواضع گروه‌های اسلامی در برابر سکولارها ــ با بهره‌گیری از گفتمان حقوق بشری ــ به تقویت اقتدار اسلامی، به زبان سکولاریسم، منجر شده است. مهم‌ترین تحول در این زمینه تمسک بیش از پیش سکولارها به گفتمان اسلامی برای دفاع از اندیشه و هویت سکولار است. این تحولات با دامن زدن به جابه‌جایی عمده‌ای در مباحث سیاسی ترکیه زبانی فراگیر، قدرتمند و متأثر از اسلام به‌وجود آورده است. در حال حاضر، با همهٔ چیرگی سکولاریسم بر فضاهای دولتی ترکیه، زبان اسلامی بیش از سال‌های ماقبل ۱۹۹۷ بر جامعهٔ آن تسلط دارد. احراز چنین جایگاهی بی‌شک میوهٔ تحکیم جامعهٔ مدنی است. با همهٔ اثرگذاری گروه‌های اسلامی بر جامعهٔ مدنی و نفوذ گستردهٔ آنان بر همهٔ سطوح این جامعه و نیز بخش‌هایی از حکومت، با بهره‌گیری از گفتمان مسلط خود، هنوز نمی‌توان پیروزی جنبش‌های اسلامی را محقق دانست. اکنون تلفیقی چشم‌نواز، درعین حال تدریجی، میان زبان‌ها و رفتارهای دینی و سکولار پدید آمده که در سایهٔ آن، گونهٔ نوینی از زبان سیاسی ــ نه سکولار و نه اسلامی که دو وجهی ــ در حال شکل گرفتن است. زبان سکولار البته درحالی‌که سلطهٔ آن بر جامعهٔ مدنی رو به زوال دارد، هنوز بر ارتش، قوهٔ قضا و نظام آموزش عالی حاکم است. حکومت، به تعبیر گرامشی[1]، دیگر قادر به

---

۱. Antonio Gramsci (۱۹۳۷-۱۸۹۱)، فیلسوف، نویسنده و نظریه‌پرداز سیاسی ایتالیایی، ←

حکمرانی صرفاً به مدد اهرم استیلای سیاسی (گفتمان سیاسی خلق یک ملت-دولت سکولار) نیست و برای تداوم مشروعیت و نفوذ خود گریزی جز سودجویی از زبانی اسلامی ندارد.

ترکیه در مقطعی حساس با سه روند دگرگون‌ساز مواجه است: ظهور بورژوازی اسلامی؛ گسترش سپهر عمومی؛ و تجلی خودآگاهی تازهٔ حقوق بشری. این روندها بی‌شک عامل تداوم فرآیند دگرگون‌سازی ریشه‌ای زبان سیاسی کشور خواهند بود. انتخابات ۲۲ ژوئیهٔ سال ۲۰۰۷ از طریق یکپارچه‌سازی بیش‌تر کشور در فراگرد جهانی شدن و اروپایی شدن، نقشی محوری در تعیین مسیر آن در قرن بیست‌ویکم ایفا کرد. چه‌بسا سیاست‌های برخی کشورهای عمدهٔ اروپایی علیه ترکیه و بازتاب‌های منفی جهانی شدن، با تشدید مخالفت‌های داخلی، ترکیه را به درون‌گرایی سوق دهد. ارتش به‌رغم نقش‌آفرینی اثرگذار و تحسین‌برانگیز دموکراسی در ترکیه در بنای جامعهٔ مدنی و غنی‌سازی آزادی‌های فردی، همچنان در قیاس با هر یک از سیاست‌مداران یا احزاب سیاسی، معتمدترین نهاد کشور است. از آن‌جا که مردم نظامیان را پاسداران سکولاریسم / ثبات کشور می‌دانند، اجماع بر سر یک زبان سیاسی جدید و مفهوم هویت در آن نیز ــ در حالی که نبرد بر سر آن میان بخش‌های مختلف نظامی و غیرنظامی و هوادارانشان در این حوزه جریان دارد ــ بدون چراغ سبز ارتش حاصل نخواهد شد و هر توافق عملی برای تحکیم دموکراسی می‌بایست دربردارندهٔ ملاحظات نظامیان نیز باشد. در این میان بی‌شک ارتش نیز باید خود را با واقعیت‌های جدید عرصهٔ سیاست‌ورزی ترکیه همسو سازد. با لحاظ بدگمانی‌های حاکم بر ارتش و حزب عدالت و توسعه، در رابطه با نیّات متقابل و نیز تکاپوی این حزب برای کسب فرامشروعیتی از طریق

بنیان‌گذار و رهبر حزب کمونیست ایتالیا که به‌خاطر طرح مفهوم استیلای فرهنگی به‌عنوان ابزاری برای حفظ و تداوم حکومت در جامعه‌ای سرمایه‌داری شهرت دارد. وی توسط موسولینی زندانی شد.

واشنگتن به حساب منافع ملی ترکیه، پندار تحکیم مسالمت‌آمیز دموکراسی در این کشور بدون اقناع ارتش و خلق انگیزه‌هایی برای خروج آن از سپهر سیاسی دشوار است. بعید به‌نظر می‌رسد نظامیان بدون محترم شناخته شدن اصول بنیادین جمهوری ـ آرمان‌های کمالیستی ملت ـ دولت سکولار و جدایی دین و دولت ـ بر هیچ اجماعی صحّه گذارند. از سوی دیگر حزب عدالت و توسعه، و سایر احزاب، نیز نباید با زیر سؤال بردن این اصول به تحریک ارتش بپردازند. به موازات اثرگذاری غیرمستقیم فراگردهای جهانی شدن بر تجدید ساختار ملت ـ دولت ترک، از طریق سهم دادن به نهادهای فراملی در حاکمیت کشور، ارتش و سایر گروه‌های ناسیونالیست نیز به‌تدریج، هر چند با اکراه، به بازتعریف ملت ـ دولت و گونهٔ نوین حاکمیت گردن خواهند نهاد.

مباحث سکولاریسم (نقش دین در سپهر عمومی و مرز بین حیطه‌های خصوصی و عمومی)، سیاسی شدن نظام قضایی، و تنش بین ارتش و دولت غیرنظامی در نهایت محصول مشکلات ساختاری ترکیه‌اند. دشوارترین چالش رودرروی کشور درحال حاضر ادعاهای ناسیونالیسم کردی است. ترکیه در میانهٔ یک منازعهٔ قدرت عمده بین نیروهایی با گرایشات چندفرهنگی و ملت‌سازی همگن، بر سر مسائل کردی و اسلامی، درگیر است. جنگ علیه پ‌ک‌ک مهم‌ترین سلاح نیروهای ناسیونالیست برای زیر سؤال بردن مشروعیت دولت حزب عدالت و توسعه و وفاداری آن بوده است. گروه‌های ناسیونالیست با هماهنگ‌سازی نیروهای سیاسی و مدنی حول محور مسئلهٔ کردی و علیه دولت حزب عدالت و توسعه، و نیز با انتقاد خود از سیاست‌های دولت به‌عنوان اپوزیسیون اصلی نقش‌آفرینی می‌کنند. متغیرهای میدان سیاسی نیز در سایهٔ رشد ناسیونالیسم و در چارچوب ملاحظات امنیتی کشور بازتعریف شده‌اند. در چنین شرایطی، این میدان به‌آسانی می‌تواند تحلیل رفته و سیاست‌ورزی نیز به صرف مدیریت امنیت سکولاریسم و وحدت ملی تقلیل یابد. از نوامبر ۲۰۰۷ زبان رایج سیاسی

تقریباً به زبان اتهامات متقابل در رابطه با التزامات و ریشه‌های قومی و نیز خدمت به دولت‌های بیگانه مبدل شده است.

در سایهٔ خیزش بورژوازی جدید چشم‌انداز مفهومی جمهوری در حال دگردیسی است. این دگردیسی مطلقاً محصول مدرنیته‌ای وارفته یا دیانتی نورسته نیست و چه‌بسا بیش‌تر میوهٔ پیشرفت مدرنیته و تلاش‌هایی معطوف به دستیابی به هویت، عدالت اجتماعی و به‌خصوص یک نظم نوین اخلاقی باشد. دگردیسی مورد اشاره با دو روند متضاد ملازم است: (۱) خودآگاهی فزاینده در پیوند با مسائل حقوق بشری، و عطش ملتهب‌تر برای ادغام در فراگردهای جهانی شدن؛ و (۲) رشد چشمگیر ناسیونالیسم واپس‌گرای دولت سالار[1]، خصوصاً بعد از نیمهٔ دوّم سال ۲۰۰۴. گونهٔ نوینی از ناسیونالیسم ترک، که به ترکی «اولوسالجیلر»[2] خوانده می‌شود، رسالت «دفاع از وطن و حکومت» را دربرابر نیروهای ناسیونالیسم مرکزگریز کردتبار و ناسیونالیسم دینی برای خود قائل است. به این ترتیب، عوامل ساختاری متعددی برای بازآرایی ناسیونالیسم دینی و قومی در راستای خلق ترکیه‌ای آرام‌تر و دموکراتیک‌تر به‌وجود آمده‌اند، که ناکارآمدی در مدیریت شایستهٔ این عوامل چه‌بسا به فروپاشی کشور و یا قطبی‌تر شدن جامعه در طول مرزهای قومی و دینی منجر شود.

بحران سیاسی ترکیه تا زمان دستیابی شهروندان آن به یک زبان سیاسی جدید و مشترک، به قصد غلبه بر نگرانی‌های موجود و بنای ترکیه‌ای نوین از راه فراگردهای دموکراتیک و لیبرال، همچنان افت‌وخیز خواهد داشت. یکی از چالش‌های عمدهٔ رودرروی ارتش وفاق با ترکیه‌ای نوین و نوخاسته است که بر سه اصل تکیه دارد: می‌کوشد تا **سکولاریسم** را، به‌عنوان آبشخور تنش و قطب‌بندی اجتماعی، از راه بازتعریف معنا و عملکرد سکولاریسمی اقتدارگرا، از میان بردارد؛ در نگاه به مسئلهٔ کردی، قصد دارد جامعهٔ سیاسی

---

1. statist

2. ulusalcilar

را نه بر اساس مفهوم ناسیونالیسم قومی که با تأکید بر میراث جهان‌ـوطنی[1] عثمانی بازتعریف کند؛ و همچنین طالب حکومتی *دموکراتیک‌تر*، جامعهٔ مدنی پررنگ‌تر و دولتی با نقش کم‌رنگ‌تر در اقتصاد و سیاست‌های مربوط به هویت ملی است. بانیان این ترکیهٔ چندفرهنگی و دموکراتیک نه ارتش و نه نخبگان دیوان‌سالاری، که کارآفرینان آناتولیایی، فعالان کرد، جنبش‌های نو‌ـاسلامی و جامعهٔ علوی هستند. دوران گذار کنونی، چه موفق و چه ناموفق، می‌تواند به‌سان دورهٔ بین غروب امپراتوری عثمانی و طلوع جمهوری کمالیستی برای این کشور سرنوشت‌ساز باشد.

1. cosmopolitan

یادداشت‌ها

۱. نتایج جامع‌ترین بررسی‌ها بیانگر افزایش قابل‌توجه شمار کسانی است که «هویت خود را به‌عنوان مسلمان توصیف کردند.» نسبت این افراد از ۳۶ درصد در سال ۱۹۹۹ به ۴۵ درصد در سال ۲۰۰۶ رسید. بر اساس همین بررسی، ۴۱ درصد نیز از یک حزب سیاسی دین-محور پشتیبانی کرده‌اند.

2. See Yavuz, *Islamic Political Identity*, p. 49. "The contradictory sources of the legitimacy of the Turkish military has very much been ignored by scholars of Turkey. The military sees itself as the modernizer of Turkish society and seeks to derive its legitimacy from its mission of modernizing the society (through the process of Europeanization) and creating a secular nation-state. This is while the masses see the military as the most sacred institution to protect the equally sacred values of the Turks: the state and religion. There is not much distrust and fear between the populace and the military. One of the reasons that facilitated the military to implement its modernizing policies has to do with its 'imagined' sacred roots among ordinary Turks. The military remains a very popular and trusted organization, even among those who don't seem to share its radical secularist agenda. The Turkish military, the guardians of secularism, is historically steeped in Islamic legitimization. The goal of the military is the *preservation of the state.* Since the Turks usually see the state as the necessary condition for the survival of Islam, they always justify any act for the preservation of the state as a sacred duty. For instance, every member of the Turkish army is called a *'mehmetcik'* (soldier of Muhammad). The armed forces are regarded as the *Peygamber Oçağı* (The Heart of the Prophet). Every soldier who is killed on duty is also regarded as a martyr (*sehid*); and those who are involved in military conflict are called *gazi*."

3. Murat Yetkin, "Beni 28 Subat ABci yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.

4. Bertil Emrah Oder, "Enhancing the human face of constitutional reality in Turkey through accession partnership with the EU," in Bertil Duner (ed.), *Turkey: The Road Ahead?* (Stockholm: The Swedish Institute of International Affairs, 2002), pp. 72-104.

5. Çarkoğlu and Toprak, *Religion*, p. 102.

6. Aysel Morin, "Crafting a Nation: The Mythic Construction of the New Turkish

National Identity in Atatürk's Nutuk," unpublished PhD dissertation, University of Nebraska, 2004.

7. Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Amy Gutman, ed., *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.

8. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 135.

9. Sheri Berman, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, 1:2 (June 2003), 257-272.

کتاب‌شناسی

Adaleti Savunanlar Derneği (ASDER), *Ben Disiplinsiž Degilim* (Istanbul: ASDER, 2004).

Adler, Emmanuel, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics," *European Journal of International Relations*, 3, 1997.

Afsaruddin, Asma, "The Islamic State: Genealogy, Myths and Facts," *Journal of Church and State* (2006).

Ağırdır, Bekir, "Seçmenin röntgeni," *Radikal*, July 25, 2007.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey* (New York: Routledge, 1993).

Akçalı, Cevdet, "Başbakan Erdoğan'ın bir itirafı, Türkiye'de kanunları kim yapıyor?" *Yeni Şafak*, July 72, 2004.

Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakar Demokrasi* (Ankara: Ak Parti, 2003).

______, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, (Istanbul: Alfa, 2004).

Aktan, Gündüz, "Korkmazcanlar," *Radikal*, April 24, 2007.

______, "Çiplak Gercekler," *Radikal*, May 1, 2007.

Aktay, Yasin, "Siyasette Islamiligin Sınırları ve Imkanları," *Tezkire*, 33, July–August 2003.

______, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* (Istanbul: İietişm Yaınevi, 2006).

Akyol, Mustafa. *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?* (Istanbul: Doğan, 2006).

Alatlı, Alev, "Pişmiş Aşa Su katmak," *Zaman*, April 4, 2004.

Alkan, Mehmet Ö., "Laik Bir Ideolojinin Doğusu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal Ideolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası," *Tank Zafer Tunaya'ya Armağan* (Istanbul: Istanbul Barosu Yayını, 1992).

Alpay, Kenan (ed.), *Avrupa Birliği ve Müslümanlar* (Istanbul: bözgür-der, 2002).

Arai, Masami, "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği," in Mehmet Ö. Alkan (ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası* (Istanbul: İletişim, 2001).

Atacan, Fulya, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities," *Middle Eastern Studies*, 37:3, July 2001.

______,"Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP," *Turkish Studies*, 6:4, September 2005.

Atalay, Onur, *KIZII Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetciler*, Kemalistler (Istanbul: Paradigma Yayınları, 2006).

Atay, Fatih Rılkı, *Zetindağı* (Istanbul: Remzi Kitapevi, 1943).

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

Audi, Robert, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Ayata, Sencer, "Meydanlardakiler 'yeni orta sınıf'tır," *Milliyet*, May 22-12, 2007.

Aydılı, Ersel, Nihat Ali Özcan and Doğan Akyaz, "The Turkish Military's March Toward Europe," *Foreign Affairs*, January-February 2006.

Aydın, Mehmet, "Turkey and the European Union: A Cultural Perspective," in *Turkey and the EV: Looking Beyond Prejudice* (Maastricht: Maastricht School of Management, 2004).

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991).

Bağcı, Hüseyin and Saban Kardaş, "Post- September 11 Impact: The Strategic Importance of Turkey Revisited," in Idris Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era* (Boca Raton: BrownWalker Press, 2004).

Bağış, İ, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tanhinden Kesitler* (unpublished book manuscript, 2004).

Balbay, Mustafa, "Genç Subaylar tedirgin," *Cumhuriyet*, May 32, 2003.

Bayat, Asef, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History*, 40, January 1998.

Bayramoğlu, Ali, "AK Parti makineleri stop etti," *Radikal*, March 21, 2005.

Beinin, Joel and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays From Middle East Report* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).

Bekaroglu, Mehmet, *"Adil Düzen "den" Dünya gerceklerine: Siyasetin Sonu* (Ankara: Elips, 2007).

Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Brooks, 1969).

Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik* (Istanbul: Adam, 1997).

______, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Routledge, 1999).

Berman, Sheri, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, June 1, 2003.

Bermeo, Nancy, "Myths of Moderation: Confrontation and Conflict during Democratic Transitions," *Comparative Politics*, April 29, 1997.

Besikci, İsmail, *Kendini Kesfeden Ulus* (Istanbul: Yurt Kitap Yayın, 1993).

Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

Bianchi, Robert, *Interest Groups and Political Development in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

Bila, Fikret, *Sivil Darbe Girişimi ve Ankara'da Irak Savaşları* (Ankara: Ümit Yayınıtlıtk, 2003).

______, "Türk sorunu," *Milliyet*, August 20, 2005.

Boland, Vincent, "Eastern Premise," *Financial Times*, December 3, 2004.

______, "Turkish Rift Widens after General's Call," *Financial Times*, May 22, 2006.

Bostancı, Naci, "AKP Merkez Sağın Neresinde?" *Zaman*, August 23, 2004.

Bowcott, N., "Islamic Party Wins in Turkey," *Guardian*, November 7, 2002.

Brown, L. Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000).

Bruce, Steve (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (New York: Oxford University Press, 1992).

______, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).

Bruinessen, Martin van, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).

______, *Mullahs, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*, (Istanbul: Isis, 2000).

Buğra, Ayse, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study* (Albany: State University of New York Press, 1994).

______, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations," *International Journal of Middle East Studies* 30, 1998.

Bulaç, Ali, "Muhafazakarlığın Referansları," *Zaman*, August 28, 2003.

______, "Bilgi ve Hikmetten Servet ve Iktidara," *Bilgi ve Hikmet*, February 22, 2006, URL: http://www.bilgihikmet.com/

______, "AKP'deki Haciyatmazlar," *Bilgi ve Hikmet*, March 17, 2006, URL: http://www.bilgihikmet.com/

Büyükamt, Yaşar, "Küreşelleşme ve Uluslarasıt Güvenlik," *Birinci Uluslarasi Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yaymlan, 2003).

Buzan, Barry, et al., *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner, 1998).

Buzan, Barry and Thomas Diez, "Turkey and the European Union: Where to from Here," *Survival* 41, 1999.

Çakır, Ruşen, *Derin Hizbullah/IslamCl Siddetin Geleceği* (Istanbul: Metis, 2001).

______, and Irfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* (Istanbul: TESEV, 2005).

Camurcu, Kenan, *Ak Parti'nin Stratejik Meseleleri* (Istanbul: Şehir Yayınları, 2006).

Can, Eyup, "AK parti neyi Muhafaza Ediyor?" *Zaman*, August 27, 2004.

Carkoğlu, Ali, "Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning," *MERIA e-Journal* 6:4, 2002.

Çarkoğlu, Ali and Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey* (Istanbul: TESEV, 2007).

Casanova, Jose, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Cemal, Hasan, "Başbakan Erdoğan'dan Amerika yolunda Komutanlara Mesajlar: İrtica diye Bir Tehdit Yok," *Milliyet*, October 1, 2006.

Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Ciftci, Irfan, "Avrupa'nın 'Öteki'si Olarak Türk Imgesi: Oldugu gibi Görünemeyen, Göründüğü Gibi Olamayan Korkunun Efendileri: Türkler," *Istanbul Bilgi Universitesi Bilgi ve Bellek*, 3 (2006).

Citilioğlu, Ercan, *Tarhan Ankara Hattında Hizbullah* (Ankara: Umit Yayıncılık, 2001).

Cıyayı, *Gerilla Anıları II* (Istanbul: Aram, 2002).

Cölaşan, Emin, "Bay Gül'un Dünü ve Bugünü," *Hürriyet*, November 23, 2006.

"İnkar size yakışırmı Abdullah bey," *Hürriyet*, May 3, 2007.

Coşkun, Ahmet Hakan, "Cemaat, ey cemaat," *Hürriyet*, April 2, 2007.

______, "Cemaat diyor ki: O bakan bize düşman," Hürriyet, April 4, 2007.

Dale, Roger, "Implications of the Rediscovery of the Hidden Curriculum for the Sociology of Teaching," in Denis Gleeson (ed.), *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education* (Nafferton, Driffield: Studies in Education, 1977).

Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (Ankara: Son Havadis Marbaast, 1955).

Davutoğlu, Ahmet, *Sratejik Derinlik: Tilrkiye'nin uluslararasız konumu* (Istanbul: Küre Yayınları, 2001).

______, "Türkiye Merkez Ülke Olmalı," *Radikal*, February 26, 2004.

______, "Türkiye Küresel Güçtür!," Anlayzış, March 2004.

Denoeux, Guilain, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993).

Department of Anti-Terror Unit of the Turkish Police, *Hizbullah Terör Örgütü* (Ankara: Emniyet genel Müdürlüğü, 2001).

Deringil, Selim, "From Ottoman to Turk; Self-Image and Social Engineering in Turkey," in D. Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Deth, Jan van (ed.), *Social Capital and European Democracy* (London: Routledge, 1999).

Doğan, Akyaz, *Askeri Mildahalelerin Orduya Etkisi, Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine* (Istanbul: İletişim Yayınları, 2002).

Doğan, Erhan, "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance," *Turkish Studies*, September 6, 2005.

Dumont, Paul, "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk," *American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, 1981.

Duran, Bünyamin, *Islam Toplumlarzında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler* (Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995).

Düzgit, Senem Aydın, *Seeking Kant in the EU's Relations with Turkey* (Ankara: TESEV, 2006).

Dwyer, Kevin, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Edip, Halide, "Dictatorship and Reform in Turkey," *The Yale Review*, 19, 1929.

Eickelman, Dale, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in John A. Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

______, and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Emre, Süleyman Akif, *Siyasette 35 Yzıl* (3 Volumes) (Ankara: Keşif Yayınları, 1991).

Erbakan, Necmettin, Milli Görüş (Istanbul: Dergah, 1975).

Erdoğan, Mustafa, "Fazilet Partisi'nin Kapatma Işığında Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001).

______, "AİHM'nin RP Kararının Düşündürdükleri," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001).

Erdoğan, Recep T., *Bu Sarkı Burada Bitmez* (Istanbul: Nesil, 2001).

______, "My Country is Your Faithful Ally and Friend," *The Wall Street Journal*, March 13, 2003.

______, Konuşmalar (Ankara: AK Parti, 2004).

"Türkiye'nin İmkanları ve Kaynaklanyla Türkiye'yi kaldıracağız," in konuşmalar (Ankara: AK Parti, 2004).

Eroğlu, Cem, *Demokrat Parti: Tarihi ve Ideolojisi* (Ankara: Imge, 1998).

Esposito, John and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003).

Esposito, John and Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East* (London: C. Hurst, 2000).

Feyzioğlu, Turhan, "Türk Inkılabının Temel Taşı: Laiklik," in Ethem Ruhi Fıtğlalı (ed.), *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik* (Ankara: ATAM, 1999).

Findley, Carter Vaughn, *The Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2004).

Flores, Alexander, "Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate," in Joel Benning and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley: University of California Press, 1997).

Fukuyama, Francis, Trust: *The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1996).

Fuller, Graham, "Turkey's Strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27, Summer 2004.

______, "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Summer 22, 2005.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Genç, Reşat, *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005).

Gökaçtı, Mehmet Ali, *Türkiye'de Din'Egitimi ve Imam Hatipler* (Istanbul: iletişim, 2005).

Gökalp, Ziya, Türkçülügün Esasları (Istanbul: Toker Yayınevi 1999).

______, Türkleşmek, İslamlşmak, Muasırlşmak (Istanbul: Toker Yayınevi, 1999).

Goldberg, Ellis, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in Juan R. I. Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

Göle, Nilüfer and Ludwing Ammann (eds.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe* (Istanbul: Bilgi University, 2006).

Graham, B.D., "The Succession of Factional Systems in the Uttar Pradesh Congress Party, 1937-1966," in Marc J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives* (Chicago: Aldine, 1968).

Gül, Abdullah, "Fazilet Kongresi," *Milliyet*, May 71, 2000.

Gunn, T. Jeremy, "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laicité in France," *Journal of Church and State*, 46, Winter 2004.

Gunter, Michael, *The Kurds and the Future of Turkey* (New York: St. Martin's Press, 1997).

Günalp, Haldun, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party," *International Journal of Middle East Studies*, 33, 2001.

Hannay, David, *Cyprus: The Search for a Solution* (New York: I. B. Tauris, 2005).

Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005).

Hasimi, Seyit Haşim, "Kürt Meselesinde Ak Parti Sınavı," *Yeni Şafak*, August 1, 2005.

Hassanpour, Amir, *Nationalism and Language in Kurdistan*, 1918-1985 (San Francisco: Mellen Research University, 1992).

Hefner, Robert W. (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Hersh, Seymour, "Annals of National Security. Plan B," *The New Yorker*, June 1, 2004.

Hodgson, Marshall, "Modernity and the Islamic Heritage," in Marshall Hodgson (ed.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Imber, Colin, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, 19, 1987.

Inalcık, Halil, "Turkey," in Robert E. Ward and Dankwart Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

______, "Islam in the Ottoman Empire," *Turcica*, 5–6, 1968–1970.

Irem, Nazım, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle East Studies*, 34, 2002.

Işık, Faik, *Recep Tayyip Erdoğan Davası, No. 1998/36 Esas* (Istanbul: Keskin, 1998).

Işık, Yüksel, *Siyasal Islam ve Sendikalar* (Ankara: Öteki Yayınevi, 1996).

Jwaideh, Wadie, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development" (PhD dissertation, Syracuse University, 1960).

Kadioğlu, Ayşe, "Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic NGOs," *The Muslim World*, 95, January 2005.

Kafadar, Camal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).

Kalyvas, Stathis N., "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties," *Comparative Politics*, July 22, 2000.

______, "Religious Mobilization and Unsecular Politics," in T. Keselman and J. Buttigieg (eds.), *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).

Karakuş, Abdullah and Namik Durukan, "Erdoğan'a göre Kürt sorununun çözümü: 'Tek devlet tek millet tek bayrak," *Milliyet*, August 13, 2005.

Karaman, "İlkeli mi Faydacı mı?" *Yeni Şafak*, March 21, 1999.

Kardaş, Şaban, "Human Rights and Democracy Promotion: The Case ofTurkey-EU Relations," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1:3, 2002.

Kavakcı, Merve Safa, *Basörtüsüz Demokrasi* (Istanbul: Timaş, 2004).

Kaya, Kamil, *Türkiye'de Din-Devlet Ilişkileri ve Diyanet Işleri Başkanlıgı* (Istanbul: no publisher, 1998).

Kazan, Sevket, *Refah Partisi Gerceği* (Ankara: Keşif Yayınlanrı, 2002).

Keddie, Nikki, "Secularism and its Discontents," *Daedalus*, 132, Summer 2003.

Keskin, Adnan and Tolga Akiner, "Erdoğan: Kürt sorunu demokrasiyle çözülür," *Radikal*, August 11, 2005.

Keyman, E. Fuat, "Muhafazakar demokrasinin 'kadınla imtihanı," *Radikal II*, May 16, 2004.

______, "Modernity, Secularism and Islam in Turkey," *Theory Culture & Society*, March 24, 2007.

______, and Ziya Oniş, "Helsinki, Copenhagen and Beyond: Challenges to the New Europe and the Turkish State," in Mehmet Ugur and Nergis Canefe (eds.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* (London: Routledge, 2004).

Khan, Mujeeb R., "Islamic and Western Worlds: The End of History or Clash of Civilizations," in Emran Qureshi and Michael A. Sells (eds)., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003).

Kibaroğlu, Mustafa, "Clash of Interests Over Northern Iraq Drives Turkish-Israeli Alliance to a Crossroads," *The Middle East Journal*, 59, Spring 2005.

King, Judd, *The Battle for the Ottoman Legacy: The Construction of a Neo-Ottoman Political Identity In Turkey* (MA dissertation, Duke University, 2004).

Kinzer, Stephen, "Will Turkey Make It?" *New York Review*, July 15, 2004.

Koğacıoğlu, Dicle, "Dissolution of Political Parties by the Constitutional Court in Turkey: Judicial Delimitation of the Political Domain," *International Sociology*, 18, 2003.

______, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey," *Law & Society*, 38, 2004.

Koru, Fehmi, "Ak Parti ye karşt AKP," *Yeni Şafak*, October 13, 2003.

Köse, A. Cengizhan, *Yöresel Dayanışma Örgütlerinin Kentlileşme Sürecindeki Rolü* (MA dissertation, Konya Selcuk University, 1996).

Kösebalaban, Hasan, "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures," *Middle East Policy*, 9, 2002.

Kule, Ahmet, "Socialization Process of the Individuals who Join Terrorist Organizations in Turkey" (PhD dissertation, City University of New York, 2007).

Kurban, Dilek, "Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities in Turkey's Path to the European Union," *Columbia Human Rights Law Review*, 151, 2003.

Kuru, Ahmet T., "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006).

Kurzman, Charles, "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts*, 1, 2002.

Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism*, 1876-1908 (London: Cass, 1977).

Kutlu, Önder, "AKP'de demokrasi eksik," *Radikal*, October 20, 2203.

Laustsen, Carsten Bagge and Ole Waever, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization," *Millennium: Journal of International Studies*, 29:3, 2000.

Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964).

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modem Turkey* (2nd edn, London: Oxford University Press, 1969).

Lowry, Heath W., *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003).

Mahcupyan, Etyen, "Muhafazakar bir Tür Mekez mi?" *Zaman*, August 25, 2003.

Mainwaring, Scott and Timothy R. Scully (eds:), *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Change* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

Mango, Andrew, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000).

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

———, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971.

———, "Center and Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, 102, 1973.

———, "Religion and Secularism in Turkey," in Ali Kazancigil and Ergun Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State* (Hamden: Archon Books, 1981).

———, *Jön Türklerinin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (1964; 2nd edn., Istanbul: İletişim, 1983).

———, *Religion and Social Change in Modem Turkey: The Case of Bediülzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989).

———, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Istanbul: İletişim, 1991).

———, "The Nakshibendi Order of Turkey," in Martin E. Marty (ed.).

Fundamentalism and Society (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

———, (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1994).

Maritain, Jacques, *Integral Humanism* (New York: Scribner's, 1938).

Martin, David, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978).

Matthews, Owen and Lorien Holland, "Islam's happy faces," *Newsweek*, Dec. 27Jan. 3, 2005.

McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1812-1922* (Princeton: Darwin Press, 1996).

McClay, Wilfred M., "Two Concepts of Secularism," *Wilson Quarterly*, Summer 24, 2000.

McDowall, David, *A Modern History of the Kurds* (London and New York: LB. Tauris, 1996).

Mert, Nuray, Hep Muhalif Olmak (Istanbul: Iletişim, 2001).

Metiner, Mehmet, *Ideolojik Devletten Demokratik Devlete* (Istanbul: Beyan, 1999).

Moe, Christian, "Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey," *The International Journal of Not-for-Profit Law* 6:1, 2003.

Morin, Aysel, "Crafting a Nation: The Mythic Construction of the New Turkish National Identity in Atatürk's Nutuk" (PhD dissertation, The University of Nebraska, 2004).

Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

Nasr, Vali, "Secularism: Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, 132, Summer 2003.

______, "The Rise of 'Muslim Democracy'," Journal of Democracy, 16:2, April 2005.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Oder, Bertil Emrah, "Enhancing the Human Face of Constitutional Reality in Turkey through Accession Partnership with the EU," in Bertil Duner (ed.), *Turkey: The Road Ahead?* (Stockholm: The Swedish Institute of International Affairs, 2002).

Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı* (Istanbul: Eren, 2000).

Okutan, M. *Çağatay, Bozkut'tan Kuran'a Milli Türk Talebe Birliği* (MTTB) *1916-1980* (Istanbul: Bilgi Universitesi Yayınları, 2004).

______, *Tek Parti Döneminde Azınlık Polikaları* (Istanbul: Bilgi Universitesi, 2004).

Olson, Robert (ed.), *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1996).

Öniş, Ziya, "Turkish Modernization and Challenges for the New Europe," *Perceptions. Journal of International Affairs*, 9, 2004.

Ortaylı, İlber, *Imparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (Istanbul: Hil Yaymlan, 1995).

Özcan, Nihat Ali, *PKK Kurdistan isci Partisi, tarihi, ideolojisi ve yöntemi* (Ankara: Asam, 1999).

Özdalga, Elisabeth et al., *Alevi Identity* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1998).

Özdemir, Şennur, *Müsiad: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi* (Ankara: Vadi, 2006).

Özeren, Süleyman and C. Van de Voorde, "Turkish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism," *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 30, 2006.

Özgül, Mehmet, "Erdoğan ile Kurt İşçisi Boran'in tartışması," *Özgür Politika*, 27 December 2002 (http://www.ozgurpolitika.org/2002/12/27/habI8b.html).

Özgürel, Avni, "Erdoğan'in sınırları," *Radikal*, June 21, 2006.

Özkök, Ertuğrul, "Beyaz Türklerin Tasfiyesi mi," *Hürriyet*, April 21, 2006.

Özkök, Hilmi, "Yıllık Değerlendirme Konuşması on 20 April 2005," in *Genel Kurmnay Basını Bilgilendirme Toplantıları ve Basına Açık Ana Faaliyetleri* (Ankara: Genel Kurmay Genel Sekreterliği, 2005).

Özoğlu, Hakan, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities* (Albany: SUNY Press, 2004).

Pamuk, Muhammed, *Yasaklız Umut: Recep Tayyip Erdoğan* (Istanbul: Birey, 2001).

Pannenberg, Wolfhart, "How to Think About Secularism," *First Things*, 64, June/ July 1996.

Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

Prusher, Ilene R, "New Turkish Leader Lifts US Hopes," *The Christian Science Monitor*, March 10, 2003.

Rawls, John, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

Reed, Howard A., "Revival of Islam in Secular Turkey," *The Middle East Journal*, 8, 1954.

Rorty, Richard, "The Moral Purposes of the University: An Exchange," *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 2, Fall 2000.

Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

______, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004).

Sabahattin, Selek, *Anadolu İhtilali* (Istanbul: Kastaş Yayınları, 1987).

Şafak, Mahsum, *PKK, Yeniden İnşa kongre Belgeleri* (Istanbul: Çetin Yayınları, 2005).

Salt, Jeremy, *A Fez of the Heart* (Washington, PA: Harvest Books, 1996).

Sancar, Mithat, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti* (Istanbul: Iletişim, 2000).

Sarıbaş, Sermin, "Türkiye'nin en Ünlü Komplo Teorisyenleri," Hürriyet, May 6, 2001.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"* (Istanbul: Alan Yayıncılık, 1985).

Sarınay, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları* (1912-1931) (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 2004).

Sayan, Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim Islevi," *A. U. Siyasal Bilgiler Fakultesi Dergisi*, 33, March-June 1978.

Schattschneider, E. E., *Party Government* (New York: Holt, 1942).

Selçuk, Sami, "Laiklik ve Demokrasi," *Türkiye Günlüğü*, 56, Summer 1999.

Selim, Yavuz, Gülüln Adı (Ankara: Kim Yayınları, 2002).

______, *Yol Aynml: Milli Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası* (Ankara: Hiler, 2002).

Seyhanzade, M. Sıddık, *Nurculuğun Tarihfesi: Medeniyet-i Islamiyye* (Istanbul: Tenvir, 2003).

Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977).

Sigmund, Paul, "Maritain on Politics," in Deal Hudson and Matthew Mancini (eds.), *Understanding Maritain* (Macon: Mercer University Press, 1987).

Simsir, Bilal, *AB, AKP* ve Kıbrıs (Ankara: Bilgi, 2003).

Sivan, Emmanuel, "The Clash within Islam," *Survival*, 45: 1, Spring 2003.

Sontag, Deborah, "The Erdogan Experiment," *New York Times*, May 11, 2003.

Sözen, Edibe, "Gender Politics of the JDP," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006).

Stepan, Alfred, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001).

Taniyici, Saban, "The Transformation of Political Islam in Turkey: Islamists' Welfare Party's Pro-EU Turn," *Party Politics*, 9, 2003.

Tanzimat I (Istanbul: Devlet Basunevi, 1940).

Tarhanlı, Iştar and Gözaydın, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Turkiye'de Diyanet İşleri Başbakanlığı* (Istanbul: Afa, 1993).

Taylor, Charles, "Modes of Secularism," in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1988).

Tekin, Üzeyir, *AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği* (Ankara: Orient, 2003).

Topçuoğlu, Abdullah, *Akrabalık ve Hemşehrilik İlişkilerinni Toplumsal Sermaye Değeri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003).

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

Tugluk, Aysel, "Sevr Travrnasıt ve Kürtlerin Empatisi," *Radikal*, June 14, 2007.

Tunaya, Tarık Zafer, İslamcılık Akımı (Istanbul: Simavi Yayınları, 1991).

Turgut, Serdar, "AKP Beyaz Türk iktidarını Yıktı," *Habetürk*, June 3, 2004.

Ünal, Mustafa, "4.yılında AK Parti'nin ahvali," *Zaman*, August 18, 2004.

Usta, Niyazi, "Menzil Nakşiliği," *Demokrasi Platformu*, 2, Spring 2006.

Utvik, Bjorn Olav, "The Modernizing Force of Islam," in John Esposito and Franiçois Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003).

———, "Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14:3, 2005.

Uysal, H., *Dağlarda Yasamın Dili* (Istanbul: Aram, 2001).

Uzgel, Ilhan, "Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele," *Mülkiye*, 252, 2006.

Vali, Abbas (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003).

Vaner, Semih, "Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi," in İbrahim Ö. Kaboğlu (ed.), *Laiklik ve Demokrasi* (Istanbul: İmge Kitabevi, 2001).

Vergin, Nur, "Din ve Devlet Ilişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si," Türkiye Günlüğü, 2003, 27.

———, "Siyaset ile Sosyolojinin Buluşduğu Nokda," *Türkiye Günlüğü*, 76, 2004.

Volkan, Vamik and Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Waever, Ole, "Securitization and Desecuritization," in Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (New York: Columbia University Press, 1995).

Waterbury, John, "Fortuitous By-Products," *Comparative Politics*, April 29, 1997.

Weber, Max, "Social Psychology of the World Religions," in H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958).

Weiker, Walter F., *The Turkish Revolution: 1960-1961* (Washington, DC: Brookings Institution, 1963).

Wendt, A., "Anarchy is what States Make of it: the Social Construction of Power Politics," *International Organization*, 46, 1992.

———, "Levels of Analysis vs. Agents and Structures: part III," *Review of International Studies*, 18, 1992.

White, Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2003).

Wolterstorff, Nicholas and Robert Audi, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

Wuthnow, Robert, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1987).

Yavuz, M. Hakan, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura, 'Üç Tarz-i Siyaset'," *Oxford Journal of Islamic Studies*, 4, 1993.

______, "Political Islam and the Welfare Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30, 1997.

______, "Turkic Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of neo-Ottomanism," *Critique*, 12, 1998.

______, "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process," *Journal of International Affairs*, 54, Fall 2000.

______, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003).

______, "The Case of Turkey," *Daedalus*, 132, Summer 2003.

______, "Türk Muhafazakarlıġt: Modern ve Müslüman," *Zaman*, January 10, 2004.

______, "AK parti ve sorunları," in *Uluslarası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Istanbul: Alfa, 2004).

______, "Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24:2, 2004.

______, "The Kurdish Ethno-Nationalism," in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (Toronto: McGill-Queen's University Press, 2005).

______, "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements," in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

______, (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Pani* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006).

______, and John Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003).

______, and Mujeeb R. Khan, "'A Bridge between East and West': Duality and the Development of Turkish Foreign Policy toward the Arab-Israeli Conflict," *Arab Studies Quanerly*, 14, 1992.

______, and Mujeeb R. Khan, "Turkey and Europe: Will East Meet West?," *Current History*, 103, November 2004.

______, and Nihat Ali Özcan, "The Kurdish Question and the JDP," *The Middle East Journal*, 13, 2006.

Yenigun, Halil Ibrahim, "Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship" (paper read at 2nd Annual Graduate Student Conference of the Department of Politics, March 28, 2005 at the University of Virginia, Charlottesville).

Yesilada, Birol A., "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3, 2002.

Yetkin, Murat, "Beni 28 Şubat AB'ci Yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.

Yıldınm, Ergun (Ahmet Harputlu), "Bir politics durum olarak musluman democrat," Bilgi ve Düşünce, 5, 2003.

Yıldırım, Ergun and Hayrettin Özler, "A Sociological Representation of the Justice and Development Party (AKP): Is it a Political Design or a Political Becoming?" *Turkish Studies*, 8, 2007.

Yıldız, Ahmet, "Muhafazakarlığın Yerlileştirilmesi ya da AKP'nin 'Yeni Muhafazakar Demokratlığı," *Karizma*, January-March 2004.

______, "AK Partinin 'Yeni Muhafazakar Demokratlığı': Türkiye Siyasetinde Adlandtrma Problemi," Liberal Düşünce, No. 34, Spring 2004.

Yıldız, İlhan, *Ahmet Hamdi Akseki ve Din Eğitimindeki Yeri* (PhD dissertation, Uludağ Universitesi, 1997).

Yılmaz, Turan, *Tayyip: Kaslmpasa'dan Siyasetin Ön Saflarına* (Istanbul: Umit, 2001).

Zafer, Özcan, "Tasgetiren: Tayyip Bey'i severim ama hatalarına aferin demem," *Aksiyon*, 560, August 29, 2005.

Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 1993).

Zürcher, Eric, *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 1997).

______, *The European Union, Turkey, and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).

نمایه[1]

---

۱. نمایه از نوع برون‌بافتی و شیوهٔ تنظیم آن بر اساس روش الفبای حرف به حرف است. برای هر مدخل حداقل یک **توصیفگر** (اصطلاح یا واژه‌ای که برای بیان موضوع اصلی استفاده می‌شود) و یک ***جاینما*** (ارجاع صفحه‌ای، شمارهٔ صفحه) درنظر گرفته شده است. در صورت وجود تقسیمات فرعی با فرورفتگی در زیر هر توصیفگر آورده شده‌اند.
سیاست انتخاب هر مدخل داشتن مفهوم اطلاعاتی و ارائه حداقل یک سطر توضیح در متن است.
ارجاعات نمایه شامل ارجاع از واژهٔ انتخاب‌نشده به انتخاب‌شده با حروف اختصاری ***نگا*** (نگاه کنید به) و ارجاع مترادف‌ها و واژه‌های مرتبط به یکدیگر با حروف اختصاری ***نیز نگا*** (نگاه کنید به) مشخص شده است.
در تنظیم هر مدخل ابتدا توصیفگر و در صورت لزوم ***بیانگر*** (عبارت راهنما) و سپس جاینما آورده شده است. صفحات مختلف با ویرگول و صفحات پیوسته با خط تیره تفکیک شده‌اند.

حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ در ترکیه به قدرت رسید. این حزب از آن زمان، با فاصله‌گرفتن از یک موضع سخت عقیدتی، به رهیافتی محافظه‌کارتر و گرایشی دموکرات‌تر گراییده است. م. هاکان یاووز، اندیشمند برجستهٔ ترک با نقد و بررسی این دو سودایی حزب عدالت و توسعه، به چگونگی رویکرد حزبی سیاسی و پای‌بند به ایدئولوژی عمیقاً دینی، به تساهل و دموکراسی، و نیز پرسش بنیادین امکان تعدیل رفتار و عقیدهٔ گروه‌های تندرو اسلامی در فرایندی لاجرم تعاملی با یک نظام سیاسی قانون‌محور و رقابتی می‌پردازد.

چیرگی واقعیات سیاسی بر عقاید و اصول جزمی و تحلیلی که نویسنده از خیزش و تکامل حزب عدالت و توسعه و پیروزی آن در انتخابات سال ۲۰۰۷ ارائه می‌دهد، کم‌وبیش در سایر کشورهای مسلمانِ مواجه با چالش‌های مشابه و قابل عبور است. کتاب، با پرداختن به مسائلی اساسی، ازجمله مشارکت سیاسی، اقتصاد، امنیت داخلی، مسئلهٔ کردها و تلاش ترکیه برای پیوستن به اتحادیهٔ اروپایی، پژوهشی استادانه از سیاست‌ورزی مدرن ترک ـ اسلامی ارائه می‌دهد، که می‌تواند مورد استفادهٔ طیف گسترده‌ای از خوانندگان ـ دانشجویان، کارشناسان و سیاست‌گذاران ـ قرار گیرد.

م. هاکان یاووز، استاد بخش علوم سیاسی و مرکز مطالعات خاورمیانهٔ دانشگاه یوتا در آمریکا است. کتاب‌های *ظهور ترکیهٔ نوین: دموکراسی و حزب عدالت و توسعه* (۲۰۰۶) و *هویت سیاسی اسلامی در ترکیه* (۲۰۰۵) از جملهٔ آثار او است.

۸۸۰۰ تومان

ISBN 978-964-185-162-2





نشرنی